Die

Litteraturen des Ostens

in Einzeldarstellungen

Bearbeitet

von

Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. D. A. Bertholet, Basel; Prof. Dr. C. Brockelmann, Königsberg; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin; Prof. Dr. K. Budde, Marburg; Privatdozent Dr. K. Dieterich, Leipzig; Prof. Dr. F. N. Finck, Berlin; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W. Grube (†), Berlin; Prof. Dr. P. Horn (†), Straßburg; Privatdozent Dr. J. Jakubec, Prag; Prof. Dr. I. Kont, Paris; Privatdozent Dr. Johs. Leipoldt, Halle; Prof. Dr. Enno Littmann, Straßburg i. E.; Prof. Dr. M. Murko, Graz; Privatdozent Dr. A. Novák, Prag; Prof. Dr. M. Winternitz, Prag

Neunter Band

Geschichte der indischen Litteratur

von

Dr. M. Winternitz
Professor an der deutschen Universität in Prag

Erster Band

Zweite Ausgabe

Leipzig
C. F. Amelangs Verlag
1909

Geschichte
der
indischen Litteratur

Von

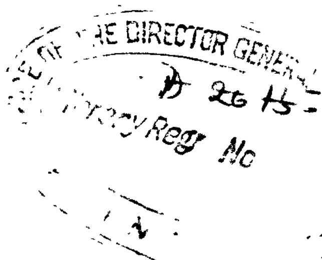
Dr. M. Winternitz
a. ö. Professor an der deutschen Universität in Prag

Erster Band

Einleitung — Der Veda — Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas

Zweite Ausgabe





Leipzig
C. F. Amelangs Verlag
1909

Verbesserungen.

S. 36, Z. 9: lies »Stein« statt »Felsen«.
S. 36, Z. 10: lies »Steinplatten« statt »Felseninschriften«.
S. 42, Z. 7: lies »sowie der nur in den Brāhmaṇas«.
S. 45, Z. 2: lies »Guṇāḍhyas« statt »Guṇādhyas".
S. 57, Z. 5: lies »Osten« statt »Westen«.
S. 91, Z. 19: lies »Kathāsaritsāgara«.



Herrn

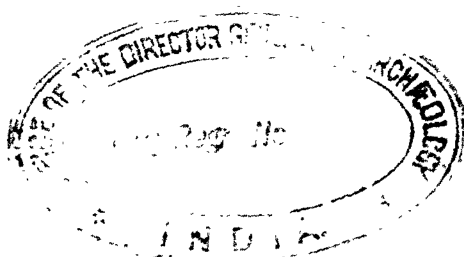
Dr. Leopold von Schroeder,

Professor an der Wiener Universität,
wirklichem Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften
in Wien etc. etc.

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.



Vorwort.

»Nicht an gelehrte Kreise, sondern an die Gebildeten der Nation« wendet sich, wie es in einer Ankündigung des Verlags heifst, die Sammlung, in welcher der vorliegende, dem ältesten Zeitraum der indischen Litteratur gewidmete Band erscheint. Diesem Plane gemäfs hat mir im Verlaufe meiner Arbeit stets der Leser vorgeschwebt, der von der indischen Litteratur noch gar nichts weifs und keinerlei indologische Fachkenntnisse besitzt; — allerdings nicht derjenige, der nur in einer flüchtigen Stunde auch einmal etwas über indische Litteratur erfahren möchte, sondern derjenige, der sich mit ihr so gründlich vertraut machen will, als es ohne Kenntnis der indischen Sprachen überhaupt möglich ist. Eine Geschichte der indischen Litteratur kann aber nicht wie eine deutsche, englische oder französische Litteraturgeschichte eine blofse Darstellung des Entwicklungsganges eines als bekannt vorauszusetzenden Schrifttums sein, sondern sie mufs den deutschen Leser in allen Fällen, wo es keine deutschen Übersetzungen gibt — und leider ist dies die Mehrzahl der Fälle —, auch über den Inhalt der Litteraturerscheinungen durch Auszüge und Inhaltsangaben so weit als möglich unterrichten. Mit anderen Worten: Die Litteraturgeschichte mufs auch zugleich Litteraturbeschreibung sein. Gerade von den volkstümlichen Epen und den Purāṇas, mit denen sich die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes beschäftigt, sind bisher nur sehr wenige Stücke in deutschen Übersetzungen bekannt geworden. Hier mufsten umfängliche Inhaltsangaben und Auszüge gegeben werden, wenn der Leser irgendeine Vorstellung von den behandelten Werken gewinnen sollte.

Dadurch schwoll nun freilich der Band zu einem gröfseren Umfange an, als ursprünglich vorgesehen war. Und noch ein

zweiter Umstand trug hierzu bei. Gerade die in diesem Bande behandelte älteste indische Litteratur schwebt in chronologischer Beziehung gewissermaſsen in der Luft. Kein einziges von den vielen und umfangreichen Werken, welche zum Veda, zur volkstümlichen Epik oder zu den Purāṇas gehören, kann mit Sicherheit auch nur diesem oder jenem Jahrhundert zugeschrieben werden. Es ist aber einfach unmöglich, in einem Satz oder in wenigen Zeilen über das Alter des Veda, des Mahābhārata, des Rāmāyaṇa und selbst der Purāṇas Aufschluſs zu geben. Auch für den Laien genügt es da nicht, wenn man ihm sagt, daſs wir über die Zeit dieser Werke nichts Sicheres wissen. Es ist notwendig, die Grenzen abzustecken, innerhalb deren sich unser — Nichtwissen bewegt, und die Gründe anzugeben, auf welche sich eine annähernde, wenn auch nur vermutungsweise gegebene Zeitbestimmung dieser Werke stützt. Darum muſsten den Fragen nach dem Alter des Veda, der Epen und der Purāṇas gröſsere Abschnitte gewidmet werden. Ich betone ausdrücklich, daſs auch diese Kapitel nicht etwa nur für den Fachmann, sondern in erster Linie für den oben gekennzeichneten Laien, den ich als Leser im Auge hatte, geschrieben sind. Wenn sie trotzdem auch für den Fachmann manches Neue — und wohl auch manches, was zum Widerspruch herausfordern dürfte — enthalten sollten, so liegt dies daran, daſs es sich hier um Fragen handelt, die gerade erst in den letzten Jahren Gegenstand von neuen Untersuchungen, neuen Entdeckungen und vielfachen Kontroversen gewesen sind.

Die in den Anmerkungen gegebenen Litteraturnachweise sind zum Teil für den Fachmann berechnet, dem gegenüber sie den Standpunkt des Verfassers in den wichtigsten Streitfragen rechtfertigen sollen. Es ist ja selbstverständlich, daſs ein Buch, das sich an die »Gebildeten der Nation« wendet, auch vor dem Urteil des Fachmannes bestehen und sich diesem vollständig unterwerfen muſs. Andrerseits habe ich aber auch Gewicht darauf gelegt, in den für den Nichtfachmann bestimmten Anmerkungen auf alle nur irgendwie zugänglichen deutschen — und wo diese fehlen, auch auf die englischen und französischen — Übersetzungen hinzuweisen. Benutzt habe ich diese Übersetzungen nur in wenigen Fällen, wo sie mir das Original in besonders vortrefflicher Weise wiederzugeben schienen. Wo

kein anderer Übersetzer genannt ist, rühren die Übersetzungen von mir selbst her.

Dafs der ursprünglich bestimmte Rahmen eines Bandes sich für diese indische Litteraturgeschichte als zu eng erwies, wird nach dem Gesagten nicht überraschen. Und ich bin dem Herrn Verleger aufrichtig dankbar, dafs er sich den für die Erweiterung des ursprünglich geplanten Rahmens geltend gemachten Gründen nicht verschlofs und zu einem zweiten Band seine Zustimmung gab. Diese Erweiterung entspricht auch durchaus dem Umfang und der Bedeutung der indischen Litteratur — wofür ich wohl auf die Einleitung (S. 1 ff.) verweisen darf. Behandelt der vorliegende Band in gewissem Sinne die »vorgeschichtliche« Zeit der indischen Litteratur — wenigstens in ihren Anfängen reichen ja sowohl der Veda als auch die Volksepen in nebelhafte, durch keine Jahreszahlen festzuhaltende Fernen zurück —, so soll der zweite Band mit der buddhistischen Litteratur beginnen und den Leser in die Litteratur der eigentlich geschichtlichen Zeit Indiens einführen.

Über die Werke, aus denen ich geschöpft habe, und denen ich zu Danke verpflichtet bin, geben die Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten Aufschlufs. Was ich den grundlegenden »Akademischen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte« von Albrecht Weber (2. Aufl., Berlin 1876) und den so überaus anregenden und wertvollen Vorlesungen über »Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung« von Leopold v. Schroeder (Leipzig 1887) verdanke, konnte natürlich nicht in jedem einzelnen Falle verzeichnet werden. Manches verdanke ich auch, ohne dafs es immer besonders erwähnt wäre, den wertvollen »Bulletins des Religions de l'Inde« von A. Barth (in der Revue de l'Histoire des Religions, t. I, III, V, XI, XIV, XXVIII f., XLI f., und XLV (1880—1902). Die geistvollen Essays von H. Oldenberg, »Die Literatur des alten Indien« (Stuttgart und Berlin 1903), haben es mehr mit einer ästhetischen Betrachtung und Würdigung der indischen Litteratur zu tun, die meinen Absichten ferner lag. Die für ihre Zwecke ganz nützlichen Werke von A. Baumgartner (Geschichte der Weltliteratur II. Die Literaturen Indiens und Ostasiens, 3. und 4. Aufl., Freiburg i. B. 1902), A. A. Macdonell (A History of Sanskrit Literature, London 1900) und V. Henry (Les Littératures de l'Inde, Paris

1904) boten mir kaum etwas Neues. Die überaus kurze, in ihrer Kürze aber ganz vortreffliche Übersicht über die indische Litteratur von Richard Pischel in Teil I, Abteilung VII (»Die orientalischen Literaturen«) des Sammelwerkes »Die Kultur der Gegenwart« (Berlin und Leipzig 1906), erschien erst, als mein Manuskript bereits fertig und zum Teil gedruckt war. Nicht unerwähnt möchte ich die Dienste lassen, welche mir die für jeden Orientalisten so unentbehrliche »Orientalische Bibliographie« von Lucian Scherman geleistet. Schliefslich sei noch allen jenen, welche den ersten, vor zwei Jahren erschienenen Halbband einer wohlwollenden Besprechung oder einer sachlichen Kritik unterzogen, mein inniger Dank ausgesprochen.

Prag-Kgl. Weinberge, den 15. Oktober 1907.

M. Winternitz.

Inhalt.

In den Anmerkungen gebrauchte Abkürzungen.

Bibl. Ind. = Bibliotheca Indica (Kalkutta).
Grundriſs = Grundriſs der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, begründet von Georg Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn (Straſsburg, Trübner).
Ind. Ant. = Indian Antiquary (Bombay).
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
SBE = Sacred Books of the East, edited by F. Max Müller.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Über die Aussprache indischer Namen und Ausdrücke.

Vokale. Man spreche **ṛ** als vokalischen r-Laut wie das tschechische vokalisierte r oder wie r in »Bäck'**r**«. Im Sanskrit (nicht im Prākrit) sind **e** und **o** immer lang wie in »beten« und »Sohn« zu sprechen.

Palatale. Man spreche **c** ungefähr wie tsch in »kla**tsch**en« oder wie ch im englischen »**ch**ild«; **j** wie dsch oder wie englisches j in »**j**ust«.

Die Zerebralen ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ werden wie t, th, d, dh, n im Englischen gesprochen, indem die Zungenspitze nach dem Gaumendach auf- und zurückgebogen wird.

Halbvokale. Man spreche **y** wie deutsches j in »**j**eder«, und **v** wie **w** in »**w**issen«.

Zischlaute. Man spreche **ś** palatal wie slavisches š oder wie französisches j in »**j**eu«, **ṣ** zerebral wie sch im deutschen »**sch**on«.

Nasale. Man spreche gutturales **ṅ** wie n in »kli**n**gen«, palatales ñ wie das mouillierte n im französischen »monta**gn**e« und ṃ wie auslautendes französisches n in »Jea**n**«.

Die Aspiraten kh, gh, ch, jh u. s. w. sind mit nachstürzendem Hauch zu sprechen, z. B. **kh** wie in »Bac**kh**uhn«, **ph** wie in »Klap**ph**orn«, **th** wie in »Be**th**aus« u. s. w.

Der Hauchlaut **ḥ** ist wie ein deutsches h mit leisem Nachklang des vorausgehenden Vokals zu sprechen, z. B. devaḥ wie devah(a).

Einleitung.

Umfang und Bedeutung der indischen Litteratur.

Die Geschichte der indischen Litteratur ist die Geschichte der in Sprache und Schrift zum Ausdruck gebrachten Geistesarbeit von mindestens drei Jahrtausenden. Und die Stätte dieser durch Jahrtausende hindurch fast ununterbrochen fortgesetzten Geistesarbeit ist ein Land, welches vom Hindukusch bis zum Kap Komorin reicht und einen Flächenraum von anderthalb Millionen englischen Quadratmeilen bedeckt, an Umfang sonach dem ganzen Europa mit Ausschluſs von Ruſsland gleichkommt, — ein Land, das sich vom achten bis zum fünfunddreiſsigsten Grad nördlicher Breite, also von den heiſsesten Gegenden des Äquators bis weit in die gemäſsigte Zone hinein erstreckt. Der Einfluſs aber, den diese Litteratur schon in alter Zeit auf das geistige Leben anderer Völker geübt hat, reicht weit über die Grenzen Indiens hinaus nach Hinterindien, nach Tibet, bis China, Japan und Korea und im Süden über Ceylon und die malaiische Halbinsel hinweg weithin über die Inselwelt des Indischen und des Stillen Ozeans, während nach dem Westen hin sich die Spuren indischen Geisteslebens bis tief in Zentralasien hinein nach Ostturkestan verfolgen lassen, wo im Wüstensande vergraben indische Handschriften gefunden worden sind.

Ihrem Inhalte nach umfaſst die indische Litteratur alles, was das Wort »Litteratur« im weitesten Sinne einschlieſst: religiöse und weltliche, epische, lyrische, dramatische und didaktische Poesie sowie auch erzählende und fachwissenschaftliche Prosa.

Im Vordergrunde steht die religiöse Litteratur. Nicht nur die Brahmanen in ihrem Veda und die Buddhisten in ihrem Tipiṭaka, sondern auch viele andere der zahlreichen religiösen

Sekten, welche in Indien aufgetaucht sind, haben eine Unmasse von Litteraturwerken — Hymnen, Opferlieder, Zaubergesänge, Mythen und Legenden, Predigten, theologische Abhandlungen und Streitschriften, Lehrbücher des Rituals und der religiösen Ordnung — aufzuweisen. In dieser Litteratur ist für die Religionsgeschichte ein geradezu unschätzbares Material aufgehäuft, an dem kein Religionsforscher achtlos vorübergehen kann. Neben dieser Jahrtausende zurückreichenden und bis zum heutigen Tage immer noch fortgesetzten Tätigkeit auf dem Gebiete der religiösen Litteratur hat es in Indien schon seit ältester Zeit auch Heldengesänge gegeben, welche im Laufe der Jahrhunderte sich zu zwei grofsen Volksepen — dem Mahābhārata und dem Rāmāyaṇa — verdichteten. Aus den Sagenstoffen dieser beiden Epen schöpften Jahrhunderte hindurch die Dichter des indischen Mittelalters, und es entstanden epische Dichtungen, die man im Gegensatz zu jenen Volksepen als Kunstepen bezeichnet. Wenn aber diese Kunstdichtungen wegen ihrer oft alles Mafs überschreitenden Künstelei unserem Geschmack keineswegs immer entsprechen, haben uns indische Dichter Werke der Lyrik und der Dramatik hinterlassen, die sich an Zartheit und Innigkeit, zum Teil auch an dramatischer Gestaltungskraft mit den schönsten Schöpfungen der modernen europäischen Litteratur vergleichen lassen. Und auf einem Gebiete der schönen Litteratur, auf dem der Spruchdichtung, haben es die Inder zu einer Meisterschaft gebracht, die von keinem anderen Volke je erreicht worden ist. Indien ist auch das Land der Märchen- und Fabeldichtung. Die indischen Sammlungen von Märchen, Fabeln und Prosaerzählungen haben in der Geschichte der Weltlitteratur keine geringe Rolle gespielt. Ja, die Märchenforschung — das so anziehende Studium der Märchen und der Verfolgung der Märchenmotive auf ihren Wanderungen von Volk zu Volk — ist erst im Anschlufs an Benfeys grundlegendes Werk über die indische Fabelsammlung Pañcatantra zu einem eigenen Wissenszweig geworden.

Es gehört aber zu den Merkwürdigkeiten des indischen Geistes, dass derselbe zwischen dem rein künstlerischen Schaffen und der wissenschaftlichen Betätigung nie eine strenge Grenzlinie gezogen hat, so dass eine Scheidung zwischen »schöner Litteratur« und »fachwissenschaftlicher Litteratur« in Indien

eigentlich nicht möglich ist. Was uns als eine Sammlung von Märchen und Fabeln erscheint, gilt den Indern als ein Lehrbuch der Politik und der Moral. Anderseits sind Geschichte und Biographie in Indien nie anders als von Dichtern und als eine Abart der epischen Dichtung behandelt worden. Eine Scheidung zwischen den Formen der Poesie und der Prosa gibt es in Indien eigentlich auch nicht. Jeder Gegenstand kann ebensogut in Versen als in Prosaform behandelt werden. Wir finden Romane, die sich von den Kunstepen nur dadurch unterscheiden, dass ihnen die metrische Form fehlt. Eine besondere Vorliebe finden wir seit der ältesten Zeit für die Mischung von Prosa und Vers. Und für das, was wir fachwissenschaftliche Litteratur nennen, ist in Indien nur zum kleinen Teil die Prosaform, in weit gröfserem Umfange aber der Vers verwendet worden. Dies gilt von Werken über Philosophie und Recht ebenso wie von solchen über Medizin, Astronomie, Architektur usw. Ja, selbst Grammatiken und Wörterbücher haben die Inder in metrischer Form abgefafst. Und es ist vielleicht nichts charakteristischer, als dafs es ein grofses Kunstepos in 22 Gesängen gibt, welches den ausgesprochenen Zweck verfolgt, die Regeln der Grammatik zu illustrieren und einzuschärfen. Die Philosophie ist in Indien frühzeitig — und zwar zuerst im Anschlufs an die religiöse Litteratur, später aber auch unabhängig von derselben — Gegenstand litterarischer Betätigung gewesen. Desgleichen ist schon in sehr alter Zeit Recht und Sitte — und zwar gleichfalls zuerst im Zusammenhang mit der Religion — zum Gegenstand einer eigenen, teils in Versen, teils in Prosa abgefafsten Rechtslitteratur gemacht worden. Die Bedeutung dieser Rechtslitteratur für die vergleichende Rechtsforschung und die Gesellschaftswissenschaft wird heute auch von hervorragenden Juristen und Soziologen vollauf gewürdigt. Jahrhunderte vor Christi Geburt ist in Indien auch schon Grammatik getrieben worden, eine Wissenschaft, in welcher die Inder alle Völker des Altertums weit überragen. Auch die Lexikographie reicht in ein hohes Alter hinauf. Die indischen Kunstdichter der späteren Zeit haben nicht gesungen, was ihnen ein Gott gegeben, sondern sie studierten die Regeln der Grammatik und suchten in Wörterbüchern nach seltenen und poetischen Ausdrücken; sie dichteten nach den Lehren und Regeln, welche in wissen-

schaftlichen Werken über Metrik und Poetik niedergelegt waren. Von jeher hatte der indische Geist eine besondere Vorliebe für das Schematisieren nnd für die pedantische wissenschaftliche Behandlung aller möglichen Gegenstände. Wir finden daher in Indien nicht allein eine reiche und zum Teil alte Litteratur über Medizin, Astrologie und Astronomie, Arithmetik und Geometrie, sondern auch Musik, Gesang, Tanz und Schauspielkunst, Zauberei und Mantik, ja, selbst die Erotik sind in wissenschaftliche Systeme gebracht und in eigenen Lehrbüchern behandelt worden.

In jedem einzelnen der hier aufgezählten Litteraturzweige hat sich aber im Laufe der Jahrhunderte eine schier unübersehbare Menge von litterarischen Erzeugnissen angehäuft; nicht zum wenigsten auch dadurch, dafs auf fast allen Gebieten der religiösen Litteratur sowohl wie der Dichtung und der Wissenschaft die Kommentatoren eine überaus eifrige Tätigkeit entfalteten. So sind namentlich einige der bedeutendsten und umfangreichsten Werke über Grammatik, Philosophie und Recht nur Kommentare zu älteren Werken. Und zu diesen Kommentaren sind gar oft wieder Kommentare verfafst worden. Ja, es ist in Indien nichts Seltenes, dafs ein Autor seinem eigenen Werke einen Kommentar beigegeben hat. So ist es denn kein Wunder, dafs die Gesamtmasse der indischen Litteratur nahezu überwältigend ist. Und trotzdem die Verzeichnisse indischer Handschriften, die in indischen und europäischen Bibliotheken vorhanden sind, viele Tausende von Büchertiteln und Verfassernamen enthalten, sind doch auch zahllose Werke der indischen Litteratur verloren gegangen, und viele Namen alter Autoren sind nur durch Zitate bei späteren Schriftstellern bekannt oder auch ganz verschollen.

Alle diese Tatsachen — das Alter, die weite geographische Verbreitung, der Umfang und die Reichhaltigkeit, der ästhetische und noch mehr der kulturgeschichtliche Wert der indischen Litteratur — würden vollauf genügen, um unser Interesse für diese grofse, eigenartige und alte Litteratur gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Es kommt aber noch etwas hinzu, was gerade der indischen Litteratur ein ganz besonderes Interesse verleiht. Die indo-arischen Sprachen bilden zusammen mit den iranischen den östlichsten Zweig jener grofsen Sprachenfamilie,

zu welcher auch unsere Sprache und überhaupt die meisten Sprachen Europas gehören, und die man als indogermanisch bezeichnet. Gerade die indische Litteratur war es ja, deren Erforschung zur Entdeckung dieser Sprachenverwandtschaft geführt hat, — einer Entdeckung, die darum so wahrhaft epochemachend war, weil sie auf die vorgeschichtlichen Völkerbeziehungen ein so überraschend neues Licht warf. Denn von der Verwandtschaft der Sprachen mufste man auf eine ehemalige Spracheneinheit und von dieser wieder auf eine engere Zusammengehörigkeit der diese indogermanischen Sprachen redenden Völker schliefsen. Wohl sind über diese Verwandtschaft der indogermanischen Völker noch heute bedenkliche Irrtümer verbreitet. Man spricht von einer indogermanischen »Rasse«, die es gar nicht gibt und nie gegeben hat. Man hört noch zuweilen, dafs Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und Slawen eines und desselben Blutes, Abkömmlinge eines und desselben indogermanischen »Urvolkes« sind. Das waren allzu voreilige Schlufsfolgerungen. Wenn es aber auch mehr als zweifelhaft ist, ob die Völker, welche indogermanische Sprachen reden, alle von denselben Urahnen abstammen, so darf doch das nicht bezweifelt werden, dafs die Gemeinsamkeit der Sprache, dieses wichtigsten Werkzeuges aller geistigen Betätigung, eine Geistesverwandtschaft und eine Kulturgemeinschaft voraussetzt. Wenn auch die Inder nicht Fleisch von unserem Fleisch und Blut von unserem Blut sind, so können wir doch in der indischen Gedankenwelt Geist von unserem Geist entdecken. Um aber zur Erkenntnis des »indogermanischen Geistes«, d. h. dessen zu gelangen, was man als indogermanische Eigenart im Denken und Sinnen und Dichten dieser Völker ansprechen kann, ist es durchaus notwendig, dafs unsere einseitige Kenntnis indogermanischen Wesens, wie wir sie durch das Studium europäischer Litteraturen erlangt haben, durch die Bekanntschaft mit dem indogermanischen Geist, wie er sich im fernen Osten betätigt hat, ergänzt wird. Darum bildet gerade die indische Litteratur eine notwendige Ergänzung zur klassischen Litteratur Altgriechenlands und Roms für jeden, der sich vor einer einseitigen Betrachtung indogermanischen Wesens bewahren will. Wohl kann sich die indische Litteratur an künstlerischem Wert nicht mit der griechischen vergleichen; gewifs

hat die indische Gedankenwelt auf das moderne europäische Geistesleben nicht im entferntesten einen solchen Einfluſs geübt wie die griechische und römische Kultur. Aber wenn wir die Anfänge unserer eigenen Kultur, wenn wir die älteste indogermanische Kultur verstehen lernen wollen, so müssen wir nach Indien gehen, wo uns die älteste Litteratur eines indogermanischen Volkes erhalten ist. Denn wie immer die Frage nach dem Alter der indischen Litteratur entschieden werden mag, so viel dürfte doch sicher sein, daſs das älteste Litteraturdenkmal der Inder zugleich das älteste indogermanische Litteraturdenkmal ist, das wir besitzen.

Aber auch der unmittelbare Einfluſs, welchen die Litteratur Indiens auf unsere eigene Litteratur ausgeübt hat, ist nicht gar zu gering anzuschlagen. Wir werden sehen, daſs die erzählende Litteratur Europas in nicht geringem Grade von der indischen Märchenlitteratur abhängig ist. Und gerade die deutsche Litteratur und die deutsche Philosophie ist seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts von indischen Gedankenkreisen vielfach beeinfluſst worden; und es ist durchaus wahrscheinlich, daſs dieser Einfluſs noch in Zunahme begriffen ist und sich im Laufe unseres Jahrhunderts noch steigern wird.

Denn jene Geistesverwandtschaft, welche aus der indogermanischen Spracheneinheit erschlossen wird, ist auch noch heute deutlich erkennbar und nirgends so sehr als zwischen Indern und Deutschen. Auf die auffallenden Übereinstimmungen zwischen deutschem und indischem Geist ist schon öfter hingewiesen worden[1]). »Die Inder«, sagt Leopold von Schroeder, »sind das Volk der Romantik im Altertum; die Deutschen sind es in der neueren Zeit.« Auf den Hang zur beschaulichen Betrachtung und zur abstrakten Spekulation sowie auf die Hinneigung zum Pantheismus bei Deutschen und Indern hat bereits G. Brandes hingewiesen. Aber auch in vielen anderen Beziehungen berühren sich deutsches und indisches Wesen in auffallender Weise. Nicht nur deutsche Dichter haben vom »Weltschmerz« gesungen. Der »Weltschmerz« ist auch der Grund-

---

[1]) So namentlich von G. Brandes (Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1872. I, S. 270) und Leopold v. Schroeder (Indiens Literatur und Cultur. Leipzig 1887. S. 6 f.).

gedanke, auf dem die Lehre des Buddha aufgebaut ist; und mehr als ein indischer Dichter hat über das Leid und Weh der Welt, über die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen in Worten geklagt, die merkwürdig an die Verse unseres grofsen Weltschmerzdichters Nikolaus Lenau erinnern. Und wenn Heine sagt:

»Süfs ist der Schlaf, der Tod ist besser,
Am besten wär' es, nie geboren sein,«

so drückt er damit denselben Gedanken aus wie jene indischen Philosophen, die kein heifseres Streben kennen als den Tod, auf den kein Wiedergeborenwerden folgt. Auch die Sentimentalität und das Naturgefühl sind der deutschen und der indischen Dichtung gleich eigentümlich, während sie z. B. der hebräischen oder der griechischen Poesie fremd sind. Deutsche und Inder lieben Naturschilderungen; und indische ebenso wie deutsche Dichter lieben es, die Leiden und Freuden der Menschen mit der sie umgebenden Natur in Beziehung zu bringen. Und noch auf einem ganz anderen Gebiete tritt uns die Ähnlichkeit zwischen Deutschen und Indern entgegen. Von der Neigung der Inder zur Ausbildung wissenschaftlicher Systeme war schon die Rede; und wir können mit Recht sagen, dafs die Inder das Gelehrtenvolk des Altertums waren, wie es die Deutschen in der Gegenwart sind. Wie die Inder schon im grauesten Altertum ihre uralten heiligen Schriften philologisch zergliederten, die sprachlichen Erscheinungen in ein wissenschaftliches System einordneten und es in der Grammatik so weit brachten, dafs die moderne Sprachwissenschaft noch heute an ihre Leistungen anknüpfen kann, so sind die Deutschen heutigen Tages unbestritten die Führer auf allen Gebieten der Philologie und Sprachwissenschaft.

Auch auf dem Gebiete der indischen Philologie und in der Erforschung der indischen Litteratur sind die Deutschen die Führer und Bahnbrecher gewesen. So viel wir auch den Engländern verdanken, die als Beherrscher Indiens durch praktische Bedürfnisse zu dem Studium der indischen Sprache und Litteratur veranlafst wurden, so viel auch einige hervorragende französische, italienische, holländische, dänische, amerikanische, russische und — nicht zu vergessen — eingeborene indische Gelehrte für die Erforschung der indischen Litteratur und Kultur getan haben, —

den Löwenanteil an der Herausgabe von Texten, an der Erklärung und Durchforschung derselben, an der Ausarbeitung von Wörterbüchern und Grammatiken haben unstreitig die Deutschen gehabt. Dies mag ein kurzer Überblick über die Geschichte der indologischen Studien lehren.

Die Anfänge des Studiums der indischen Litteratur in Europa.

Die ungeheure Masse von indischen Litteraturwerken, die heute kaum mehr von einem Forscher zu übersehen ist, ist erst im Laufe von wenig mehr als hundert Jahren der Forschung zugänglich gemacht worden.

Wohl haben sich schon im siebzehnten und noch mehr im achtzehnten Jahrhundert einzelne Reisende und Missionäre eine gewisse Kenntnis indischer Sprachen angeeignet und sich mit einem oder dem anderen Werk der indischen Litteratur bekannt gemacht. Aber ihre Anregungen sind nicht auf fruchtbaren Boden gefallen. So berichtete im Jahre 1651 der Holländer Abraham Roger, der als Prediger in Paliacatta (Puliat) nördlich von Madras gelebt hatte, in seinem Werk »Offene Thür zu dem verborgenen Heidentum«[1]) über die alte brahmanische Litteratur der Inder und veröffentlichte einige von einem Brahmanen für ihn ins Portugiesische übersetzte Sprüche des Bhartṛhari, aus denen später Herder für seine »Stimmen der Völker in Liedern« schöpfte. Im Jahre 1699 ging der Jesuit Pater Johann Ernst Hanxleden nach Indien und wirkte dort über dreifsig Jahre in der malabarischen Mission. Er bediente sich selber indischer Sprachen, und seine »Grammatica Granthamia seu Samscrdumica« war die erste Sanskritgrammatik, die ein Europäer geschrieben hat. Sie ist nie gedruckt worden, wurde aber von Fra Paolino de St. Bartholomeo benutzt. Dieser Fra Paolino — ein österreichischer Karmelit, dessen eigentlicher Name J. Ph. Wefsdin war — ist unstreitig der bedeutendste unter

---

[1]) Das Werk erschien holländisch 1651 und in deutscher Übersetzung in Nürnberg 1663.

den Missionären, welche an der frühesten Erschliefsung der indischen Litteratur arbeiteten. Er war von 1776—1789 Missionar an der Küste von Malabar und starb im Jahre 1805 in Rom. Er schrieb zwei Sanskritgrammatiken und mehrere gelehrte Abhandlungen und Bücher. Sein »Systema Brahmanicum« (Rom 1792) und seine »Reise nach Ostindien« (deutsch von J. R. Forster. Berlin 1798) beweisen eine grofse Kenntnis von Indien und der brahmanischen Litteratur, sowie ein eingehendes Studium der indischen Sprachen und insbesondere des indischen Religionswesens. Doch hat auch sein Wirken nur geringe Spuren hinterlassen.

Um dieselbe Zeit aber hatten auch bereits die Engländer begonnen, sich um die Sprache und Litteratur der Inder zu kümmern. Kein Geringerer als Warren Hastings, der eigentliche Begründer der englischen Herrschaft in Indien, war es, von dem die erste fruchtbare Anregung zu einem seither nie wieder unterbrochenen Studium der indischen Litteratur ausging. Er hatte erkannt, was die Engländer seitdem nie vergessen haben, dafs die Herrschaft Englands in Indien nur dann gesichert sei, wenn die Beherrscher es verstünden, die sozialen und religiösen Vorurteile der Eingeborenen nach Möglichkeit zu schonen. Auf seine Veranlassung wurde daher in das Gesetz, welches die Verwaltung Indiens regeln sollte, die Bestimmung aufgenommen, dafs einheimische Gelehrte den Rechtsverhandlungen beiwohnen sollten, um es den englischen Richtern in Indien zu ermöglichen, die Satzungen der indischen Rechtsbücher bei der Abfassung ihrer Urteile zu berücksichtigen. Und als Warren Hastings im Jahre 1773 zum Generalgouverneur von Bengalen ernannt und mit den höchsten Gewalten über sämtliche englische Besitzungen in Indien betraut worden war, liefs er von einer Anzahl rechtskundiger Brahmanen aus den alten indischen Rechtsbüchern ein Werk zusammenstellen, welches unter dem Titel Vivādārṇavasetu (»Brücke über den Ozean der Streitigkeiten«) alles Wichtige über indisches Erbrecht, Familienrecht u. dgl. enthielt. Als das Werk fertig war, fand sich aber niemand, der imstande gewesen wäre, dasselbe unmittelbar aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Es mufste daher zuerst aus dem Sanskrit ins Persische übertragen werden, aus welchem es Nathaniel Brassey Halhed ins Englische übersetzte. Diese Übersetzung wurde unter dem

Titel »A Code of Gentoo [1]) Law« im Jahre 1776 auf Kosten der Ostindischen Gesellschaft gedruckt. Eine deutsche Übersetzung dieses Rechtsbuches erschien im Jahre 1778 in Hamburg unter dem Titel: »Gesetzbuch der Gentoos oder Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer persianischen Übersetzung des in der Shanskritsprache geschriebenen Originales. Aus dem Englischen von Rud. Erich Raspe.«

Der erste Engländer, der sich eine Kenntnis des Sanskrit aneignete, war Charles Wilkins, der durch Warren Hastings dazu angeregt worden war, bei den Paṇḍits in Benares, dem Hauptsitz der indischen Gelehrsamkeit, Unterricht zu nehmen. Als die erste Frucht seiner Sanskritstudien veröffentlichte er im Jahre 1785 eine englische Übersetzung des philosophischen Gedichtes Bhagavadgītā, womit zum erstenmal ein Sanskritwerk direkt in eine europäische Sprache übersetzt war. Zwei Jahre später folgte eine Übersetzung des Fabelwerkes Hitopadeśa und 1795 eine Übersetzung der Śakuntalā-Episode aus dem Mahābhārata. Für seine 1808 erschienene Sanskritgrammatik wurden zum erstenmal in Europa Sanskrittypen benutzt, die er selbst geschnitten und gegossen hatte. Er war auch der erste, der sich mit indischen Inschriften befaſst und einige derselben ins Englische übersetzt hat.

Noch wichtiger aber für die Erschlieſsung groſser Gebiete der indischen Litteratur war die Tätigkeit des berühmten englischen Orientalisten William Jones (geb. 1746, gest. 1794), der sich im Jahre 1783 nach Indien begab, um den Posten eines Oberrichters im Fort William zu übernehmen. Jones hatte sich schon in jungen Jahren mit orientalischer Poesie beschäftigt und arabische und persische Gedichte ins Englische übertragen. Kein Wunder, daſs er, in Indien angelangt, sich mit Eifer auf das Studium des Sanskrit und der indischen Litteratur verlegte. Gleich ein Jahr nach seiner Ankunft in Indien wurde er der Begründer der Asiatic Society of Bengal, welche bald durch die Herausgabe von Zeitschriften und insbesondere durch den Druck zahlreicher indischer Textausgaben eine ungemein nützliche Tätigkeit entfaltete. Im Jahre 1789 veröffentlichte er seine englische Übersetzung des berühmten Dramas »Śakuntalā« von Kālidāsa.

---

[1]) Portugiesisch für »Hindu«.

Diese englische Übersetzung wurde im Jahre 1791 von Georg Forster ins Deutsche übertragen und erweckte im höchsten Grade die Begeisterung von Männern wie Herder und Goethe. Ein anderes Werk desselben Dichters Kālidāsa, das lyrische Gedicht Ṛtusaṃhāra, wurde von Jones in Kalkutta im Jahre 1792 im Urtext herausgegeben, und es war dies der erste Sanskrittext, der im Druck erschien. Von noch gröfserer Bedeutung war es, dafs W. Jones das berühmteste und in Indien angesehenste Werk der indischen Rechtslitteratur, das Gesetzbuch des Manu, ins Englische übertrug. Diese Übersetzung erschien in Kalkutta 1794 unter dem Titel »Institutes of Hindu Law, or the Ordinnances of Menu«. Eine deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien 1797 in Weimar[1]). W. Jones war endlich auch der erste, der den genealogischen Zusammenhang des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen mit voller Bestimmtheit und den mit dem Deutschen, Keltischen und Persischen vermutungsweise aussprach. Er hat auch bereits auf die Ähnlichkeiten zwischen der altindischen und der griechisch-römischen Mythologie hingewiesen.

Während der schwärmerische W. Jones durch die Begeisterung, mit der er die indischen Litteraturschätze ans Licht zog, vor allem anregend wirkte, wurde der nüchterne Henry Thomas Colebrooke, der das Werk von W. Jones fortsetzte, zum eigentlichen Begründer der indischen Philologie und Altertumskunde. Colebrooke hatte im Jahre 1782 als siebzehnjähriger Jüngling seine Beamtenlaufbahn in Kalkutta angetreten, ohne sich während der ersten elf Jahre seines Aufenthalts in Indien um das Sanskrit und dessen Litteratur zu kümmern. Als aber W. Jones 1794 starb, hatte Colebrooke eben das Sanskrit erlernt und es übernommen, eine unter Jones' Leitung von eingeborenen Gelehrten gemachte Zusammenstellung der Lehren der indischen Rechtsbücher über Erbrecht und Kontrakte aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Diese Übersetzung erschien 1797

[1]) »Hindu's Gesetzgebung, oder Menu's Verordnungen nach Culluca's Erläuterung, ein Inbegriff des indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten. Aus der Sanskritsprache wörtlich ins Englische übersetzt von W. Jones, und verdeutscht nach der Calcuttischen Ausgabe, und mit einem Glossar und Anmerkungen begleitet von Joh. Christ. Hüttner.«

und 1798 unter dem Titel »A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions« in vier Foliobänden. Von da an widmete er sich mit unermüdlichem Eifer der Erforschung der indischen Litteratur. Und zwar interessierte ihn — im Gegensatz zu Jones — nicht so sehr die poetische als die fachwissenschaftliche Litteratur. Ihm verdanken wir daher nicht nur noch weitere Arbeiten über indisches Recht, sondern auch bahnbrechende Aufsätze über die Philosophie und das Religionswesen, über Grammatik, Astronomie und Arithmetik der Inder. Er war es auch, der im Jahre 1805 in dem berühmt gewordenen Aufsatze über die Vedas zum erstenmal genaue und zuverlässige Mitteilungen über die alten heiligen Bücher der Inder gab[1]). Auch ist er der Herausgeber des Amarakoša und anderer indischer Wörterbücher, der berühmten Grammatik des Pāṇini, der Fabelsammlung Hitopadeša und des Kunstepos Kirātārjunīya. Er ist ferner der Verfasser einer Sanskritgrammatik und hat eine Anzahl von Inschriften bearbeitet und übersetzt. Endlich hat er eine ungemein reichhaltige Sammlung von indischen Handschriften zusammengebracht, die ihn gegen 10 000 Pfund Sterling gekostet haben soll, und die er bei seiner Rückkehr nach England der Ostindischen Gesellschaft zum Geschenk machte. Diese Handschriftensammlung gehört heute zu den kostbarsten Schätzen der Bibliothek des India Office in London.

Unter den Engländern, welche ebenso wie Jones und Colebrooke um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts in Indien Sanskrit lernten, war auch Alexander Hamilton. Dieser kehrte 1802 nach Europa zurück und hielt sich, über Frankreich reisend, kurze Zeit in Paris auf. Da fügte es ein für ihn selbst un-

---

[1]) Die im Jahre 1778 unter dem Titel »Ezour-Vedam« französisch und 1779 auch deutsch erschienene angebliche Übersetzung des Yajurveda ist eine Fälschung, eine pia fraus, welche wahrscheinlich von dem Missionar Robertus de Nobilibus herrührt. Voltaire empfing aus den Händen eines von Pondichery zurückkehrenden Beamten diese angebliche Übersetzung und übergab sie 1761 der königlichen Bibliothek in Paris. Voltaire hielt das Werk für einen alten Kommentar zum Veda, der von einem ehrwürdigen, hundertjährigen Brahmanen ins Französische übersetzt worden sei, und er beruft sich auf den »Ezour-Veda« öfters als Quelle für indische Altertümer. Schon im Jahre 1782 erklärte Sonnerat das Werk für eine Fälschung. (A. W. Schlegel, Indische Bibliothek. II, S. 50 ff.)

angenehmer, für die Wissenschaft aber aufserordentlich günstiger Zufall, dafs gerade damals die durch den Frieden von Amiens nur auf kurze Zeit unterbrochenen Feindseligkeiten zwischen England und Frankreich aufs neue ausbrachen und Napoleon den Befehl ergehen liefs, dafs alle Engländer, die sich zur Zeit des Ausbruchs des Krieges in Frankreich aufhielten, an der Rückkehr in ihre Heimat verhindert und in Paris zurückgehalten werden sollten. Unter diesen Engländern befand sich auch Alexander Hamilton. Im Jahre 1802 war aber gerade auch der deutsche Dichter Friedrich Schlegel nach Paris gekommen, um sich dort mit einigen Unterbrechungen bis zum Jahre 1807 aufzuhalten, — gerade während der Zeit des unfreiwilligen Aufenthalts von A. Hamilton. In Deutschland war man ja schon längst auf die Arbeiten der Engländer aufmerksam geworden. Namentlich hatte die bereits erwähnte Übersetzung der »Śakuntalā« durch W. Jones grofses Aufsehen gemacht und war auch sofort (1791) ins Deutsche übersetzt worden. In den Jahren 1795—97 waren auch schon die Abhandlungen von William Jones in deutscher Übersetzung erschienen [1]). Auch die Jonessche Übersetzung von Manus Gesetzbuch war schon im Jahre 1797 ins Deutsche übertragen worden. Die Werke des Fra Paolino de St. Bartholomeo sind in Deutschland gewifs auch nicht unbeachtet geblieben. Vor allem aber war es die romantische Schule, an deren Spitze die Brüder Schlegel standen, für welche die indische Litteratur eine besondere Anziehungskraft hatte. Es war ja die Zeit, wo man sich für fremde Litteraturen zu begeistern begann. Herder hatte schon durch seine »Stimmen der Völker in Liedern« (1778) und durch seine »Ideen zur Geschichte der Menschheit« (1784—91) die Aufmerksamkeit der Deutschen vielfach auf den Orient gelenkt. Die Romantiker aber waren es, die sich mit höchster Begeisterung auf alles Fremde und Ferne warfen und sich von Indien ganz besonders angezogen fühlten. Von Indien her erwartete man, wie Friedrich Schlegel sagte, nichts weniger als »Aufschlufs über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt; und die Freunde der Poesie hofften besonders seit der Erscheinung der Sokuntola von daher noch

---

[1]) W. Jones, Abhandlungen über die Geschichte, Altertümer usw. Asiens. Riga 1795—97. 4 Bde.

manches ähnliche schöne Gebilde des asiatischen Geistes zu sehen, wie dieses von Anmut und Liebe beseelt«. Kein Wunder daher, dafs Friedrich Schlegel, als er in Paris die Bekanntschaft des Alexander Hamilton machte, sofort die Gelegenheit ergriff, von demselben Sanskrit zu lernen. In den Jahren 1803 und 1804 genofs er dessen Unterricht, und die weiteren Jahre seines Pariser Aufenthaltes benutzte er zu Studien in der dortigen Bibliothek, welche damals bereits gegen 200 indische Handschriften besafs[1]). Als Frucht dieser Studien erschien im Jahre 1808 jene Schrift, durch welche Friedrich Schlegel zum Begründer der indischen Philologie in Deutschland wurde: »Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde.« Dieses Buch war mit Begeisterung geschrieben und geeignet, Begeisterung zu erwecken. Es enthielt auch Übersetzungen einiger Stücke aus dem Rāmāyaṇa, aus Manus Gesetzbuch, aus der Bhagavadgītā und aus der Śakuntalā-Episode des Mahābhārata. Es waren dies die ersten direkten Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Deutsche; denn was vorher von indischer Litteratur in Deutschland bekannt geworden war, war aus dem Englischen übersetzt.

Während aber Friedrich Schlegel vor allem anregend wirkte, war sein Bruder August Wilhelm von Schlegel der erste, der in Deutschland durch Textausgaben, Übersetzungen und andere philologische Arbeiten eine ausgedehnte Tätigkeit als Sanskritgelehrter entfaltete. Er war auch der erste Professor des Sanskrit in Deutschland, und zwar wurde er als solcher im Jahre 1818 an die eben begründete Universität Bonn berufen. Gleichwie sein Bruder hatte auch er in Paris — und zwar im Jahre 1814 — seine Sanskritstudien begonnen. Sein Lehrer war aber ein Franzose, A. L. Chézy, der erste französische Gelehrte, der Sanskrit lernte und lehrte; er war auch der erste Sanskrit-Professor am Collège de France und hat sich als Herausgeber und Übersetzer indischer Werke verdient gemacht. Im Jahre 1823 erschien der erste Band der von Aug. Wilh. von Schlegel begründeten und fast ausschliefslich von ihm geschriebenen Zeit-

---

[1]) Einen Katalog derselben veröffentlichte Alexander Hamilton (im Verein mit L. Langlès, der Hamiltons englische Notizen ins Französische übertrug) Paris 1807.

schrift »Indische Bibliothek«, welche zahlreiche Aufsätze zur indischen Philologie enthält. Im selben Jahre veröffentlichte er auch eine gute Ausgabe der Bhagavadgītā mit lateinischer Übersetzung, während im Jahre 1829 der erste Teil der bedeutendsten Arbeit Schlegels, seiner unvollendet gebliebenen Ausgabe des Rāmāyaṇa, erschien.

Ein Zeitgenosse Aug. Wilh. von Schlegels war der 1791 geborene Franz Bopp, der im Jahre 1812 nach Paris ging, um sich mit orientalischen Sprachen zu beschäftigen, und dort zusammen mit Schlegel bei Chézy Sanskrit lernte. Während aber die Brüder Schlegel als die Dichter der Romantik für Indien schwärmten und die Beschäftigung mit der indischen Litteratur als eine Art »Abenteuer«[1]) auffafsten, trat Bopp als durchaus nüchterner Forscher an diese Studien heran, und er war es, der durch seine im Jahre 1816 erschienene Schrift »Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache« zum Begründer einer neuen Wissenschaft wurde, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der eine so grofse Zukunft beschieden sein sollte. Aber auch um die Erforschung der indischen Litteratur hat sich Bopp aufserordentlich verdient gemacht. Schon in seinem »Conjugationssystem« gab er als Anhang einige Episoden aus dem Rāmāyana und Mahābharata in metrischen Übersetzungen aus dem Originaltext, sowie einige Proben aus dem Veda nach Colebrookes englischer Übersetzung. Mit seltenem Geschick hat er dann aus dem Riesenepos Mahābhārata die wunderbare Geschichte vom König Nala und seiner treuen Gattin Damayantī herausgegriffen und durch eine gute kritische Ausgabe mit lateinischer Übersetzung allgemein zu-

---

[1]) So schreibt Friedrich Schlegel in einem Briefe an Goethe, er habe es sich zur Aufgabe gemacht, »das Vergessene und Verkannte ans Licht zu ziehen«, und sich darum von Dante zu Shakespeare, zu Petrarca und Calderon, zu den altdeutschen Heldenliedern gewandt. »Solchergestalt hatte ich die europäische Literatur gewissermafsen erschöpft und wandte mich nach Asien, um ein neues Abenteuer aufzusuchen.« (A. Hillebrandt, Alt-Indien. Breslau 1899. S. 37.) Und Aug Wilh. von Schlegel schreibt (Indische Bibliothek I, S. 8), er wolle mit seinen Aufsätzen denen unter seinen Landsleuten, »welche das Abenteuer bestehen wollen (denn ein Abenteuer bleibt es noch immer)«, einigermafsen den Weg weisen.

gänglich gemacht[1]). Es war dies gerade diejenige von den zahllosen Episoden des Mahābhārata, welche am meisten ein abgeschlossenes Ganzes bildet und nicht nur zu den schönsten Stücken des grofsen Epos gehört, sondern auch als eine der reizendsten Schöpfungen indischer Dichtkunst ganz besonders geeignet ist, Begeisterung für die indische Litteratur und Liebe zum Sanskritstudium zu erwecken. Es ist denn auch geradezu traditionell geworden, an allen Universitäten, wo Sanskrit gelehrt wird, die Nala-Episode als erste Lektüre für die Studierenden zu wählen, wozu sie sich auch wegen der Einfachheit der Sprache ganz besonders eignet. Noch eine Reihe von anderen Episoden aus dem Mahābhārata hat Bopp zum erstenmal herausgegeben und ins Deutsche übersetzt. Seine Sanskritgrammatiken (1827, 1832 und 1834) und sein »Glossarium Sanscritum« (Berlin 1830) haben das Studium des Sanskrit in Deutschland mächtig gefördert.

Ein Glück für die junge Sprachwissenschaft und das damals und noch auf lange mit ihr verbundene Sanskritstudium war es, dafs der geistvolle, vielseitige und einflufsreiche Wilhelm von Humboldt sich für diese Wissenschaften begeisterte. Im Jahre 1821 begann er Sanskrit zu lernen, da er — wie er einmal in einem Briefe an Aug. Wilh. von Schlegel[2]) schrieb — eingesehen hatte, »dafs ohne möglichst gründliches Studium des Sanskrit weder in der Sprachkunde noch in derjenigen Art Geschichte, die damit zusammenhängt, das mindeste auszurichten sei«. Und als Schlegel im Jahre 1828 einen Rückblick auf die indischen Studien warf, hob er es als ein besonderes Glück für die neue Wissenschaft hervor, dafs dieselbe »an Herrn Wilhelm von Humboldt einen warmen Freund und Gönner gefunden«. Schlegels Ausgabe der Bhagavadgītā hatte Humboldts Aufmerksamkeit auf dieses theosophische Gedicht gelenkt. Er widmete demselben eigene Abhandlungen, und an Fr. von Gentz schrieb er damals (1827): »Es ist wohl das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat.« Und als er später (1828) dem Freund seine mittlerweile von Hegel rezensierte Schrift über die Bhagavadgītā zusandte, schrieb er, so gleichgültig ihn die Beurteilung

---

[1]) Nalus, carmen Sanscritum e Mahabharato, edidit, latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp. London 1819.

[2]) Indische Bibliothek I, S. 433.

von seiten Hegels lasse, so grofsen Wert lege er auf die indische philosophische Dichtung. »Ich las das indische Gedicht«, schreibt er, »zum erstenmal in Schlesien auf dem Lande, und mein beständiges Gefühl dabei war Dank gegen das Geschick, dafs es mich habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen«.[1])

Und noch ein grofser Heros der deutschen Litteratur ist zu nennen, der zum Glück für unsere Wissenschaft sich für indische Dichtung begeistert hat. Das ist der deutsche Dichter Friedrich Rückert, der unvergleichliche Meister der Übersetzungskunst. Von den schönsten Perlen indischer Epik und Lyrik ist gar manches,

»Was vor Jahrtausenden gerauscht
Im Wipfel ind'scher Palmen«,

durch ihn zum Gemeingut des deutschen Volkes geworden.

Bis zum Jahre 1830 war es fast ausschliefslich die sogenannte »klassische Sanskritlitteratur«, der sich die Aufmerksamkeit europäischer Forscher zuwandte. Das Drama »Śakuntalā«, das philosophische Gedicht »Bhagavadgītā«, das Gesetzbuch des Manu, die Sprüche des Bhartṛhari, die Fabelsammlung »Hitopadeśa« und einzelne Stücke aus den grofsen Epen — das waren so ungefähr die Hauptwerke, mit denen man sich beschäftigte, und die man für den Grundstock der indischen Litteratur ansah. Das grofse und allerwichtigste Gebiet der indischen Litteratur — der Veda — war beinahe ganz unbekannt, und von der ganzen grofsen buddhistischen Litteratur wufste man noch gar nichts.

Das Wenige, was bis zum Jahre 1830 vom Veda bekannt war, beschränkte sich auf kärgliche und ungenaue Angaben bei den älteren Schriftstellern über Indien. Die ersten zuverlässigen Mitteilungen gab Colebrooke in der schon erwähnten Abhandlung über die Vedas (1805)[2]). Verhältnismäfsig am meisten wufste man noch von den Upaniṣads, den zum Veda gehörigen philosophischen Abhandlungen. Diese Upaniṣads wurden nämlich im

---

[1]) Schriften von Friedrich von Gentz. Herausgegeben von Gustav Schlesier. Mannheim 1840. Bd. V, S. 291 u. 300.

[2]) Eine deutsche Übersetzung erschien viele Jahre später: H. Th. Colebrookes Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von Ludwig Poley. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Indier. Leipzig 1847.

siebzehnten Jahrhundert von dem Bruder Aurengzebs, dem unglücklichen Prinzen Mohammed Dara Schakoh [1]), dem Sohn des Grofsmoguls Schah Dschehan, ins Persische übersetzt. Aus dem Persischen hat sie am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts der französische Gelehrte Anquetil Duperron unter dem Titel »Oupnek'hat« [2]) ins Lateinische übersetzt. So unvollkommen und von Mifsverständnissen voll auch die lateinische Übersetzung war, so ist sie doch für die Geschichte der Wissenschaft dadurch von Wichtigkeit geworden, dafs die deutschen Philosophen Schelling und insbesondere Schopenhauer sich auf Grund derselben für die indische Philosophie begeisterten. Nicht die Upaniṣads, wie wir sie mit allen uns heute zu Gebote stehenden Mitteln der indischen Philologie und unserer genaueren Kenntnis der ganzen Philosophie der Inder verstehen und erklären, sondern das »Oupnek'hat«, die ganz und gar unvollkommene persisch-lateinische Übersetzung des Anquetil Duperron war es, welche Schopenhauer für »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit« erklärte. Und um dieselbe Zeit, als in Deutschland Schopenhauer in die Upaniṣads der Inder seine eigenen philosophischen Gedanken mehr hineindachte, als er sie herauszulesen vermochte, lebte in Indien einer der weisesten und edelsten Männer, welche dieses Land hervorgebracht hat, Rāmmohun Roy, der Begründer der »Brahmo Samāj« (einer neuen Sekte,

---

[1]) Das Schicksal dieses Prinzen bildet den Gegenstand eines schönen, leider viel zu wenig bekannten Trauerspiels von L. von Schroeder: »Dara oder Schah Dschehan und seine Söhne« (Mitau 1891).

[2]) Der vollständige Titel lautet: »Oupnek'hat, i. e. secretum tegendum, opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam s. theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris, Rak Beid, Djedir Beid, Sam Beid, Athrban Beid excerptam; ad verbum e persico idiomate, Sanscreticis vocabulis intermixto in latinum conversum . . . studio et opera Anquetil du Perron . . . Parisiis 1801—1802. 4. 2 vol.« Teilweise ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: »Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre; oder der berühmten Sammlung τῶν Oupnekhaτῶν erstes Stück: Oupnek'hat Tschehandouk genannt. Nach dem lateinischen der persischen Uebersetzung wörtlich getreuen Texte des Hrn. Anquetil du Perron frey ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Rixner, Nürnberg 1808.« »Oupnek'hat« ist eine Verstümmelung von »Upaniṣad«, und »Rak Beid« usw. sind Verballhornungen von »Ṛg-veda«, »Yajur-veda«, »Sāma-veda« und »Atharva-veda«.

welche das Beste der Religionen Europas mit dem Glauben der Hindus zu vereinigen suchte), — ein Inder, der aus denselben Upaniṣads den reinsten Gottesglauben herauslas und aus denselben seinen Landsleuten zu beweisen suchte, dafs zwar der Götzendienst der jetzigen indischen Religionen verwerflich sei, dafs aber die Inder darum doch nicht das Christentum anzunehmen brauchten, sondern in ihren heiligen Schriften, in den alten Vedas, wenn sie dieselben nur verstünden, eine reine Gotteslehre finden könnten. Mit der Absicht, diese neue, wenngleich schon in den alten heiligen Schriften enthaltene Lehre zu verkünden und durch die von ihm begründete Sekte, der Brahmo Samāj oder der »Kirche Gottes«, verbreiten zu lassen, und zugleich in der Absicht, den von ihm hochgeschätzten christlichen Theologen und Missionären zu beweisen, dafs das Beste von dem, was sie lehrten, schon in den Upaniṣads enthalten sei, übersetzte er in den Jahren 1816—1819 eine gröfsere Anzahl von Upaniṣads ins Englische und gab einige derselben im Urtexte heraus[1]).

Die eigentliche philologische Erforschung des Veda begann jedoch erst mit der im Jahre 1838 in Calcutta erschienenen Ausgabe des ersten Achtels des Rigveda von Friedrich Rosen, der nur durch einen vorzeitigen Tod an der Vollendung seiner Ausgabe verhindert wurde. Insbesondere aber war es der grofse französische Orientalist Eugène Burnouf, der im Anfang der vierziger Jahre am Collège de France lehrte und, indem er einen Kreis von Schülern um sich versammelte, welche später hervorragende Vedagelehrte wurden, den Grund zum Vedastudium in Europa legte. Einer dieser Schüler war Rudolph Roth, der mit seiner im Jahre 1846 erschienenen Schrift »Zur Litteratur und Geschichte des Weda« das Studium des Veda in Deutschland begründete. Roth selbst und eine stattliche Anzahl seiner Schüler widmeten sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten mit Feuereifer der Erforschung der verschiedenen Zweige dieser ältesten Litteratur Indiens. Ein anderer berühmter Schüler Burnoufs war F. Max Müller, der gleichzeitig mit Roth durch Burnouf in das Vedastudium eingeführt worden war. Von

[1]) Kleinere Bruchstücke der Upaniṣads erschienen auch in Othmar Franks »Chrestomathia Sanscrita« (1820—1821) und in desselben »Vyāsa, über Philosophie, Mythologie, Literatur und Sprache der Hindu« (1826—1830).

Burnouf dazu angeregt, faſste Max Müller den Plan, die Hymnen des Rigveda mit dem groſsen Kommentar des Sāyaṇa herauszugeben. Diese für alle weiteren Forschungen unentbehrliche Ausgabe erschien in den Jahren 1849—1875[1]). Noch ehe dieselbe vollendet war, machte sich Th. Aufrecht durch seine handliche Ausgabe des vollständigen Textes der Hymnen des Rigveda (1861 und 1863) um diese Forschungen auſserordentlich verdient.

Derselbe Eugène Burnouf, der an der Wiege des Vedastudiums gestanden, hat auch durch den im Verein mit Chr. Lassen 1826 veröffentlichten »Essai sur le Pâli« und durch seine 1844 erschienene »Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien« zum Pālistudium und zur Erforschung der buddhistischen Litteratur den Grund gelegt.

Mit der Eroberung des groſsen Gebietes der Vedalitteratur und mit der Erschlieſsung der Litteratur des Buddhismus hat aber die Kindheitsgeschichte der indischen Philologie ihr Ende erreicht. Sie ist zu einem groſsen Wissensgebiete erstarkt, auf dem die Mitarbeiter sich von Jahr zu Jahr mehren. Nun erscheinen Schlag auf Schlag die kritischen Ausgaben der wichtigsten Texte, und Gelehrte aller Länder bemühen sich im edlen Wetteifer[2]) um die Interpretation derselben. Was aber in den letzten sechzig Jahren für die einzelnen Gebiete der indischen Litteratur geleistet worden ist, wird zum groſsen Teil in den einzelnen Kapiteln dieser Litteraturgeschichte zu erwähnen sein. Hier seien nur noch die Hauptetappen auf dem Wege der Indologie, die allerwichtigsten Ereignisse in der Geschichte derselben kurz gestreift.

Da ist vor allem ein Schüler Aug. Wilh. von Schlegels, Christian Lassen, zu nennen, der in seiner groſs angelegten »Indischen Altertumskunde«, welche im Jahre 1843 zu erscheinen begann und vier dicke Bände umfaſste, von denen der letzte 1862 erschien, das gesamte Wissen seiner Zeit über Indien zusammenzufassen suchte. Daſs dieses Werk heute bereits veraltet ist,

---

[1]) Eine zweite, verbesserte Ausgabe erschien 1890—1892.

[2]) Schon 1823 hatte A. W. v. Schlegel sehr hübsch gesagt: »Sollten die Engländer etwan auf ein Monopol mit der Indischen Litteratur Anspruch machen? Das wäre zu spät. Der Zimmet und die Gewürznelken mögen ihnen bleiben; diese geistigen Schätze sind ein Gemeingut der gebildeten Welt.« (Ind. Bibl. I, 15.)

ist nicht die Schuld seines Verfassers, sondern nur ein glänzender Beweis für die ungeheuren Fortschritte, welche unsere Wissenschaft in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gemacht hat.

Der mächtigste Hebel aber für diese Fortschritte und vielleicht das Hauptereignis in der Geschichte der Sanskritforschung war das Erscheinen des von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth bearbeiteten »Sanskrit-Wörterbuchs«, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. Der erste Teil desselben erschien im Jahre 1852, und im Jahre 1875 lag das Werk — ein glänzendes Denkmal deutschen Fleifses — in sieben Foliobänden vollendet vor.

Und in demselben Jahre 1852, wo das grofse »Petersburger Wörterbuch« zu erscheinen begann, machte Albrecht Weber zum erstenmal den Versuch, eine vollständige Geschichte der indischen Litteratur zu schreiben. Das Werk erschien unter dem Titel »Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte« — eine zweite Auflage erschien 1876 —, und es bezeichnet nicht nur einen Markstein in der Geschichte der Indologie, sondern es ist auch heute noch — ungeachtet seiner stilistischen Mängel, die es für den Laien unverdaulich machen — das zuverlässigste und vollständigste Handbuch der indischen Litteratur, das wir besitzen.

Wenn man aber eine Vorstellung gewinnen will von den geradezu erstaunlichen Fortschritten, welche die Erforschung der indischen Litteratur in der verhältnismäfsig kurzen Zeit ihres Bestandes gemacht hat, so lese man den im Jahre 1819 von Aug. Wilh. von Schlegel geschriebenen Aufsatz »Ueber den gegenwärtigen Zustand der Indischen Philologie«, in welchem wenig mehr als ein Dutzend Sanskritwerke als durch Ausgaben oder Übersetzungen bekannt aufgezählt werden. Man werfe dann einen Blick in das im Jahre 1830 in St. Petersburg erschienene Buch von Friedrich Adelung: »Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache«[1]), in welchem bereits die Titel von über 350 Sanskritwerken angeführt werden. Man vergleiche damit Webers »Indische Literaturgeschichte«, welche im Jahre 1852 (nach einer ungefähren Schätzung) nahe an 500 Werke der indischen Litteratur bespricht. Und dann sehe man sich den in

1) Es ist dies mehr eine Bibliographie als eine Litteraturgeschichte.

den Jahren 1891, 1896 und 1903 von Theodor Aufrecht herausgegebenen Catalogus Catalogorum« an, welcher ein alphabetisches Verzeichnis aller Sanskritwerke und Autoren auf Grund der Durchforschung sämtlicher vorhandener Handschriftenverzeichnisse enthält. In diesem monumentalen Werke, an welchem Aufrecht über vierzig Jahre gearbeitet hat, sind die Kataloge der Sanskrithandschriften von allen gröfseren Bibliotheken in Indien und Europa verarbeitet, und die Zahl der vorhandenen Sanskritwerke beläuft sich nach diesem »Catalogus Catalogorum« auf viele Tausende. Und dabei schliefst dieser Katalog die ganze buddhistische Litteratur und alle nicht im Sanskrit, sondern in anderen indischen Sprachen abgefafsten Litteraturwerke nicht ein.

Die Erforschung der buddhistischen Litteratur ist durch die im Jahre 1882 von T. W. Rhys Davids begründete »Pāli Text Society« mächtig gefördert worden. Und Albrecht Weber hat mit seiner grofsen Abhandlung »Ueber die heiligen Schriften der Jaina«[1]) (1883 und 1885) noch einen neuen grofsen Litteraturzweig, das Schrifttum der dem Buddhismus an Alter nicht nachstehenden Sekte der Jainas, für die Wissenschaft erschlossen.

So sehr ist aber die nach und nach bekannt gewordene indische Litteratur angewachsen, dafs es heutzutage kaum mehr möglich ist, dafs ein Gelehrter alle Gebiete derselben beherrscht, und dafs sich schon vor einigen Jahren die Notwendigkeit herausgestellt hat, in einem zusammenfassenden Werk einen Gesamtüberblick über alles zu geben, was in den einzelnen Zweigen der Indologie bisher geleistet worden ist. Der Plan zu diesem Werke, welches unter dem Titel »Grundrifs der indo-arischen Philologie und Altertumskunde« seit dem Jahre 1897[2]) erscheint, wurde von Georg Bühler, dem bedeutendsten und vielseitigsten Sanskritforscher der letzten Jahrzehnte, entworfen. Dreifsig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich unter Bühlers Leitung — und nach dessen allzu frühem Tode unter der von Franz Kielhorn — zusammengetan, um die einzelnen Teile dieses Werkes zu be-

---

[1]) Indische Studien, Bd. 16 u. 17.

[2]) Bei Karl J. Trübner in Strafsburg.

arbeiten. Das Erscheinen dieses »Grundrisses« ist zugleich das jüngste und erfreulichste Hauptereignis in der Entwicklungsgeschichte der Indologie. Wenn wir das Wissen über Indien und dessen Litteratur, welches in den fünfzehn Heften dieses »Grundrisses«, welche bis jetzt erschienen sind und noch nicht einmal die Hälfte des Ganzen ausmachen, niedergelegt sind, etwa mit dem vergleichen, was nur wenige Jahrzehnte vorher Lassen in seiner »Indischen Altertumskunde« über Indien zu sagen imstande war, so können wir mit berechtigtem Stolz auf die Fortschritte blicken, welche die Wissenschaft in einem verhältnismäfsig kurzen Zeitraum gemacht hat.

Die Chronologie der indischen Litteratur.

So viel aber auch in bezug auf die Erschliefsung der indischen Litteratur geleistet worden ist, so ist doch die eigentliche Geschichte derselben noch vielfach dunkel und unerforscht. Vor allem ist die Chronologie der indischen Litteraturgeschichte in ein geradezu beängstigendes Dunkel gehüllt, und es bleiben der Forschung hier noch die meisten Rätsel zu lösen. Es wäre ja so schön, so bequem und namentlich für ein Handbuch so erwünscht, wenn man die indische Litteratur in drei oder vier grofse, durch bestimmte Jahreszahlen abgegrenzte Perioden einteilen und die verschiedenen litterarischen Erzeugnisse in der einen oder der anderen dieser Perioden unterbringen könnte. Aber jeder derartige Versuch müfste bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft scheitern, und die Anführung von hypothetischen Jahreszahlen wäre nur ein Blendwerk, welches mehr schaden als nützen würde. Es ist viel besser, sich über die Tatsache klar zu sein, dafs wir für den ältesten Zeitraum der indischen Litteraturgeschichte gar keine und für die späteren Perioden nur wenig sichere Zeitangaben machen können. Vor Jahren hat der berühmte amerikanische Sanskritforscher W. D. Whitney den seither oft wiederholten Satz ausgesprochen: »Alle in der indischen Litteraturgeschichte gegebenen Daten sind gleichsam wieder zum Umwerfen aufgesetzte Kegel.« Und zum grofsen Teil ist dies noch heute der Fall. Noch heute gehen die Ansichten der bedeutendsten Forscher in bezug auf das Alter

der wichtigsten indischen Litteraturwerke nicht etwa um Jahre und Jahrzehnte, sondern gleich um Jahrhunderte — wenn nicht gar um ein bis zwei Jahrtausende — auseinander. Was sich mit einiger Sicherheit feststellen läfst, ist meist nur eine Art relativer Chronologie. Wir können oft sagen: dieses oder jenes Werk, diese oder jene Litteraturgattung ist älter als irgendeine andere; allein, über das wirkliche Alter derselben lassen sich blofs Vermutungen aufstellen. Das sicherste Unterscheidungsmerkmal für diese relative Chronologie ist immer noch die Sprache. Weniger zuverlässig sind schon stilistische Eigentümlichkeiten; denn es ist in Indien oft vorgekommen, dafs jüngere Werke den Stil einer älteren Litteraturgattung nachgeahmt haben, um sich den Anschein von Altertümlichkeit zu geben. Gar oft wird aber auch die relative Chronologie dadurch zuschanden, dafs viele Werke der indischen Litteratur — und gerade diejenigen, welche die volkstümlichsten waren und darum auch für uns am wichtigsten sind — mannigfache Überarbeitungen erfahren haben und in verschiedenen Umgestaltungen auf uns gekommen sind. Finden wir z. B. in einem halbwegs datierbaren Werke das Rāmāyaṇa oder das Mahābhārata zitiert, so erhebt sich immer erst die Frage, ob sich dieses Zitat auf die Epen bezieht, wie sie uns vorliegen, oder auf ältere Gestalten derselben. Noch gröfser wird aber die Unsicherheit dadurch, dafs uns für die grofse Mehrzahl von Werken der älteren Litteratur die Namen der Verfasser so gut wie unbekannt sind. Sie werden uns als die Werke von Familien, von Schulen oder Mönchsgemeinden überliefert, oder aber es wird ein sagenhafter Seher der Vorzeit als Verfasser genannt. Und wenn wir endlich zu einer Zeit kommen, wo wir es mit Werken ganz bestimmter individueller Schriftsteller zu tun haben, da werden dieselben in der Regel nur mit ihren Familiennamen angeführt, mit denen der Litterarhistoriker Indiens ebensowenig anzufangen weifs wie etwa ein deutscher Litterarhistoriker mit den Namen Meier, Schultze oder Müller, wenn dieselben ohne Vornamen gegeben werden. Erscheint z. B. ein Werk unter dem Namen des Kālidāsa, oder wird der Name Kālidāsa irgendwo erwähnt, so ist es noch keineswegs sicher, dafs der grofse Dichter dieses Namens gemeint ist, — es kann ebensogut ein anderer Kālidāsa sein.

In diesem Meer von Unsicherheit gibt es nur einige feste

Punkte, die ich hier, um den Leser nicht allzusehr zu erschrecken, anführen möchte.

Da ist vor allem das Zeugnis der Sprache, welches beweist, dafs die Lieder und Gesänge, Gebete und Zauberformeln des Veda unstreitig das Älteste sind, was wir von indischer Litteratur besitzen. Sicher ist ferner, dafs um 500 vor Christo der Buddhismus in Indien erstanden ist[1]), und dafs derselbe die ganze vedische Litteratur ihren Hauptwerken nach als im wesentlichen abgeschlossen voraussetzt, so dafs man behaupten kann: Die vedische Litteratur ist, abgesehen von ihren letzten Ausläufern, im grofsen und ganzen vorbuddhistisch, d. h. sie war vor 500 v. Chr. abgeschlossen. Auch ist die Chronologie der buddhistischen und der jainistischen Litteratur glücklicherweise nicht gar so unsicher wie die der brahmanischen. Die Überlieferungen der Buddhisten und der Jainas in bezug auf die Entstehung beziehungsweise Sammlung ihrer kanonischen Werke haben sich als ziemlich zuverlässig erwiesen. Und Inschriften auf den uns erhaltenen Ruinen von Tempeln und Thopen dieser religiösen Sekten geben uns dankenswerte Hinweise auf die Geschichte ihrer Litteratur.

Die sichersten Daten der indischen Geschichte sind aber jene, welche wir nicht von den Indern selbst haben. So ist der Einfall Alexanders des Grofsen in Indien im Jahre 326 v. Chr. ein gesichertes Datum, welches auch für die indische Litteraturgeschichte von Wichtigkeit ist, namentlich wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, ob in irgendeinem Litteraturwerk oder einer Litteraturgattung griechischer Einflufs anzunehmen sei. Von den Griechen wissen wir auch, dafs um 315 v. Chr. Candragupta, der Sandrakottos der griechischen Schriftsteller, die Empörung gegen die Präfekten Alexanders mit Erfolg leitete, sich des Thrones bemächtigte und der Begründer der Mauryadynastie in Pāṭaliputra (dem Palibothra der Griechen, dem heutigen Patna) wurde. Um dieselbe Zeit oder wenige Jahre später war es, dafs der Grieche Megasthenes von Seleukos als Gesandter an den Hof des Candragupta geschickt wurde. Die uns erhaltenen Bruchstücke der von ihm verfafsten Be-

[1]) Das Jahr 477 v. Chr. gilt mit ziemlicher Sicherheit als das Todesjahr des Buddha.

schreibung Indiens (*τὰ Ἰνδικά*) geben uns ein Bild von dem Stand der indischen Kultur zu jener Zeit und gestatten uns auch Schlüsse auf die Datierung mancher indischer Litteraturwerke. Ein Enkel des Candragupta ist der berühmte König A ś o k a, der um 259 (oder 269) v. Chr. gekrönt wurde, und von dem die ältesten datierbaren indischen Inschriften herrühren, die bis jetzt gefunden worden sind. Diese teils auf Felsen, teils auf Säulen geschriebenen Inschriften sind zugleich die ältesten Zeugnisse indischer Schrift, die wir besitzen. Sie zeigen uns diesen mächtigen König als einen Gönner und Schützer des Buddhismus, der seine von dem äufsersten Norden bis zum äufsersten Süden Indiens reichende Herrschaft dazu benutzte, überall die Lehre des Buddha zu verbreiten, und der in seinen Felsen- und Säulenedikten nicht, wie es andere Herrscher getan haben, von seinen Siegen und Ruhmestaten erzählte, sondern das Volk zu tugendhaftem Wandel aufforderte, vor den Gefahren der Sünde warnte, Nächstenliebe und Duldsamkeit predigte. Diese einzigartigen Edikte des Königs Aśoka sind selbst kostbare, in Stein gehauene Litteraturdenkmäler, sie sind aber auch durch ihre Schrift und ihre Sprache sowie durch ihre religionsgeschichtlichen Hinweise für die Litteraturgeschichte von Wichtigkeit. Im Jahre 178 v. Chr. — 137 Jahre nach Candraguptas Krönung — wurde der letzte Sprofs der Mauryadynastie von einem König P u ṣ y a m i t r a vom Throne gestürzt. Die Erwähnung dieses Puṣyamitra — z. B. in einem Drama des Kālidāsa — ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung mancher Werke der indischen Litteratur. Das gleiche gilt von dem gräko-baktrischen König M e n a n d e r, der um 144 v. Chr. regierte. Er erscheint unter dem Namen Milinda in dem berühmten buddhistischen Werk »Milindapañha«.

Nächst den Griechen sind es die C h i n e s e n, denen wir einige der wichtigsten Zeitbestimmungen für die indische Litteraturgeschichte verdanken. Vom ersten Jahrhundert n. Chr. angefangen hören wir von buddhistischen Missionären, welche nach China gehen und buddhistische Werke ins Chinesische übersetzen, von indischen Gesandtschaften in China und von chinesischen Pilgern, welche nach Indien wallfahrten, um die heiligen Stätten des Buddhismus aufzusuchen. Werke der indischen Litteratur werden ins Chinesische übersetzt, und die Chinesen geben uns die genauen Daten, wann diese Übersetzungen gemacht wurden.

Drei chinesische Pilger sind es namentlich — Fa-hian, der im Jahre 399 nach Indien ging, Hiuen-Tsiang, der von 630—645 grofse Reisen in Indien machte, und I-tsing, der sich von 671–695 in Indien aufhielt —, deren Reiseberichte uns erhalten sind und manche lehrreiche Aufschlüsse über indische Altertümer und Litteraturwerke geben. Die chronologischen Angaben der Chinesen sind im Gegensatz zu denen der Inder merkwürdig genau und zuverlässig. Von den Indern gilt nur zu sehr, was schon der arabische Reisende Albērūni, der im Jahre 1030 ein für uns ebenfalls sehr wichtiges Werk über Indien schrieb, von ihnen gesagt hat: »Die Inder schenken leider der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit; sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen.«

Dennoch darf man nicht glauben, dafs den Indern, wie so oft behauptet worden ist, der historische Sinn ganz und gar mangelt. Es hat auch in Indien, wie wir sehen werden, eine Geschichtschreibung gegeben; und jedenfalls finden wir in Indien zahlreiche genau datierte Inschriften, — was doch kaum der Fall wäre, wenn die Inder gar keinen Sinn für Geschichte gehabt hätten. Richtig ist nur, dafs die Inder bei ihrer Geschichtschreibung Dichtung und Wahrheit nie streng auseinanderzuhalten wufsten, dafs ihnen die Dinge selbst stets wichtiger waren als die chronologische Folge derselben, und dafs sie namentlich in litterarischen Dingen auf das Früher oder Später gar kein Gewicht legten. Was immer dem Inder gut, wahr und richtig scheint, das rückt er in ein möglichst hohes Alter hinauf; und wenn er irgendeiner Lehre eine besondere Weihe geben will, oder wenn er wünscht, dafs sein Werk möglichst verbreitet werde und zu Ansehen gelange, so hüllt er seinen Namen in ein bescheidenes Inkognito und gibt irgendeinen uralten Weisen als Verfasser des Werkes an. Das geschieht noch heutigen Tages, und das war schon in verflossenen Jahrhunderten nicht anders. Daher kommt es auch, dafs so viele ganz moderne Werke unter den altehrwürdigen Namen von »Upaniṣads« oder »Purāṇas« gehen, — neuer, saurer Wein in alte Schläuche gegossen. Die Absicht eines Betruges ist aber dabei in der Regel ausgeschlossen.

Es herrscht nur die äufserste Gleichgültigkeit in bezug auf litterarisches Eigentumsrecht und die Geltendmachung desselben. Erst in den späteren Jahrhunderten kommt es vor, dafs Autoren ihren Namen mit grofser Umständlichkeit unter Anführung ihrer Eltern, Grofseltern, Lehrer und Patrone angeben und einige dürftige biographische Angaben über sich selbst machen. Die Verfasser astronomischer Werke pflegen dann wohl auch das genaue Datum des Tages, an welchem sie ihr Werk vollendet, anzugeben. Vom fünften Jahrhundert n. Chr. an geben uns endlich über die Zeit mancher Schriftsteller auch schon die Inschriften Aufschlufs. Und die Inschriften, mit deren Entzifferung in den letzten zwanzig Jahren grofse Fortschritte gemacht worden sind[1]) — ein »Corpus Inscriptionum Indicarum« und die Zeitschrift »Epigraphia Indica« legen davon Zeugnis ab —, sind es, denen wir nicht nur bisher die sichersten Daten der indischen Litteraturgeschichte verdanken, sondern von denen auch noch die meisten Aufschlüsse über die bis jetzt ungelösten chronologischen Rätsel derselben zu erhoffen sind.

Die Schrift und die Überlieferung der indischen Litteratur.

Die Inschriften sind auch deshalb für uns von so grofser Bedeutung, weil sie uns über die für die Litteraturgeschichte immerhin nicht unwichtige Frage nach dem Alter der Schrift in Indien Aufschlufs geben. Die Geschichte der indischen Litteratur beginnt zwar, wie wir gleich sehen werden, keineswegs mit geschriebener Litteratur, und in die ältesten Perioden der indischen Litteraturgeschichte gehören nicht eigentliche Schriftwerke, sondern nur mündlich überlieferte Texte. Dennoch ist es klar, dafs die Frage, seit wann litterarische Erzeugnisse niedergeschrieben und schriftlich überliefert wurden, für die Geschichte der Litteratur durchaus nicht gleichgültig sein kann. Die ältesten datierbaren indischen Inschriften nun, die man bisher aufgefunden hat, sind die bereits erwähnten Edikte des Königs Aśoka aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Es wäre aber ganz falsch, wenn man daraus — wie dies noch Max Müller getan hat — den Schlufs ziehen

[1]) Um die Inschriftenforschung haben sich G. Bühler, F. Kielhorn, E. Hultzsch und J. F. Fleet die gröfsten Verdienste erworben.

wollte, dafs der Gebrauch der Schrift in Indien nicht in ein höheres Alter zurückreiche. Paläographische Tatsachen beweisen unwiderleglich, dafs zur Zeit des Aśoka die Schrift unmöglich erst eine neue Erfindung gewesen sein kann, sondern bereits eine lange Geschichte hinter sich gehabt haben mufs. Die älteste indische Schrift, von welcher die in Europa am besten bekannte Nāgarī-Schrift und alle die zahlreichen in indischen Handschriften verwendeten Alphabete abzuleiten sind, wird »Brāhma-Schrift« genannt, weil sie nach indischer Sage von dem Schöpfer, Gott Brahman selbst, erfunden worden sein soll. Nach G. Bühlers eingehenden Untersuchungen[1]) geht diese Schrift auf eine semitische Quelle zurück, und zwar auf die ältesten nordsemitischen Schriftzeichen, wie sie sich in phönizischen Inschriften und auf dem Steine Mesas um 890 v. Chr. finden. Wahrscheinlich waren es Kaufleute, welche — vielleicht schon um 800 v. Chr. — die Schrift in Indien eingeführt haben. Lange Zeit wird sie aber ausschliefslich für kaufmännische Zwecke, Urkunden, Korrespondenzen, Rechnungen u. dgl., verwendet worden sein. Als man dann anfing, sich in den königlichen Kanzleien der Schrift auch zur Aufzeichnung von Botschaften, Erlassen, Urkunden u. dergl. zu bedienen, da müssen die Könige auch gelehrte Grammatiker, Brahmanen, herangezogen haben, welche das fremde Alphabet mehr und mehr den Bedürfnissen der indischen Phonetik anpafsten und aus den 22 semitischen Schriftzeichen ein vollständiges Alphabet von 44 Buchstaben ausarbeiteten, wie es uns bereits die ältesten Inschriften zeigen. Seit wann aber die Schrift in Indien auch zur Aufzeichnung von litterarischen Erzeugnissen verwendet worden ist, das ist eine vielumstrittene Frage, die sich schwer beantworten läfst.

Denn sichere Nachweise der Existenz von Handschriften oder auch nur verbürgte Nachrichten über das Niederschreiben von Texten gibt es aus alter Zeit nicht. In der ganzen vedischen Litteratur hat man bis jetzt kein Zeugnis für die Kenntnis der Schrift nachweisen können. In dem buddhistischen Kanon, welcher wahrscheinlich um 400 v. Chr. abgeschlossen war, findet sich noch keine Erwähnung von Handschriften, trotzdem in demselben sich zahlreiche Beweise von der Bekanntschaft mit der Kunst

---

[1]) »Indische Palaeographie« im »Grundriss« I, 2 und »On the Origin of the Indian Brahma Alphabet« 2nd Ed. Strafsburg 1898.

des Schreibens und von dem ausgedehnten Gebrauche der Schrift zu jener Zeit finden. Es wird dort von dem Schreiben als einem ausgezeichneten Wissenszweig gesprochen; den buddhistischen Nonnen wird ausdrücklich gestattet, sich mit der Schreibekunst zu beschäftigen; wir hören von Mönchen, die durch schriftliche Anpreisung des religiösen Selbstmords den Tod anderer veranlassen; es heifst, dafs ein »eingeschriebener« Dieb (d. h. ein Dieb, dessen Name im Palast des Königs aufgeschrieben ist) nicht als Mönch in den Orden aufgenommen werden darf; ein Buchstabenspiel [1]) kommt vor; und es ist davon die Rede, dafs Eltern ihre Kinder im Schreiben und Rechnen unterrichten lassen. Dennoch findet sich in den heiligen Büchern des Buddhismus nicht die geringste Andeutung davon, dafs man die Bücher selbst abgeschrieben oder gelesen hätte. Es ist dies um so auffälliger, als wir in den heiligen Texten des Buddhismus alle möglichen, noch so unbedeutend scheinenden Züge aus dem Leben der Mönche erfahren. »Vom Morgen bis zum Abend können wir die Mönche in ihrem täglichen Leben verfolgen, auf ihren Wanderungen und während der Rast, im Alleinsein und im Verkehr mit andern Mönchen oder mit Laien; wir kennen die Ausstattung der von ihnen bewohnten Räume, ihre Gerätschaften, den Inhalt ihrer Vorratskammern; aber nirgends hören wir, dafs sie ihre heiligen Texte lasen oder abschrieben, nirgends, dafs man in den Mönchshäusern solche Dinge wie Schreibutensilien oder Manuskripte besafs. Das Gedächtnis der »an Hören reichen« geistlichen Brüder — was wir heute belesen nennen, hiefs damals reich an Hören — vertrat die Stelle von Klosterbibliotheken; und drohte unter einer Gemeinde die Kenntnis eines unentbehrlichen Textes — z. B. des Beichtformulars, das an jedem Vollmond oder Neumond in den Versammlungen der Brüder vorgetragen werden mufste — abzureifsen, so verfuhr man, wie es in einer alten buddhistischen Gemeindeordnung vorgeschrieben wird: »Von jenen Mönchen soll unverzüglich ein Mönch nach der benachbarten Gemeinde abgesandt werden. Zu dem soll man sprechen: Geh, Bruder, und wenn du die Beichtordnung auswendig gelernt hast, die volle oder die verkürzte, so kehre zu uns zurück« [2]). Und wo immer

[1]) Dies besteht in dem Erraten von Buchstaben, die man in der Luft oder auf dem Rücken eines Spielkameraden zeichnet.

[2]) H. Oldenberg, Aus Indien und Iran. Berlin 1899. S. 22 f.

von der Erhaltung der Lehren des Meisters und dem Bestande der heiligen Texte die Rede ist, wird immer nur vom Hören und Auswendiglernen, nirgends vom Schreiben und Lesen gesprochen.

Man möchte aus solchen Tatsachen schliefsen, dafs man damals — also im fünften Jahrhundert v. Chr. — auf die Idee, dafs man auch Bücher schreiben könne, noch gar nicht verfallen war. Doch wäre ein solcher Schlufs voreilig. Denn es ist eine merkwürdige Erscheinung, dafs in Indien von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag für die ganze litterarische und wissenschaftliche Tätigkeit das gesprochene Wort und nicht die Schrift mafsgebend war. Noch heute, wo die Inder seit Jahrhunderten die Kunst des Schreibens kennen, wo es unzählige Manuskripte gibt und diesen Manuskripten sogar eine gewisse Heiligkeit und Verehrung zukommt, wo die wichtigsten Texte auch in Indien in billigen Drucken zugänglich sind, — noch heute gründet sich der ganze litterarische und wissenschaftliche Verkehr in Indien auf das mündliche Wort. Nicht aus Manuskripten oder Büchern lernt man die Texte, sondern nur aus dem Munde des Lehrers — heute wie vor Jahrtausenden. Der geschriebene Text kann höchstens als Hilfsmittel beim Lernen, als eine Gedächtnisstütze benutzt werden, aber es kommt ihm keine Autorität zu. Autorität besitzt nur das gesprochene Wort des Lehrers. Und wenn heute alle Handschriften und Drucke verloren gingen, so würde damit die indische Litteratur noch keineswegs vom Erdboden verschwinden, sondern ein grofser Teil derselben könnte aus dem Gedächtnis der Gelehrten und Rezitatoren wieder zutage gefördert werden. Denn auch die Werke der Dichter sind in Indien nie für Leser, sondern immer nur für Hörer bestimmt gewesen. Und selbst moderne Dichter wünschen nicht gelesen zu werden, sondern ihr Wunsch ist, dafs ihre Dichtungen »ein Schmuck für die Kehlen der Kenner« werden mögen [1]).

Es ist daher der Umstand, dafs in den älteren Litteraturwerken nirgends von Handschriften die Rede ist, für das Nichtvorhandensein derselben nicht absolut beweisend. Sie sind vielleicht nur deshalb nicht erwähnt, weil das Schreiben und Lesen derselben keine Rolle spielte, da alles Lehren und Lernen mündlich vor sich ging. Deshalb wäre es immerhin möglich, dafs

---

[1]) G. Bühler, Indische Palaeographie (»Grundriss« I. 2). S. 3 f.

schon in sehr alter Zeit auch Bücher abgeschrieben und wie jetzt als Hilfsmittel beim Unterricht verwendet wurden. Das ist die Ansicht mancher Forscher. Doch scheint es mir bemerkenswert, dafs in der späteren Litteratur — in jüngeren Purāṇas, in buddhistischen Mahāyānatexten und in modernen Zusätzen zum alten Epos — häufig das Abschreiben von Büchern und das Verschenken derselben als religiöses Verdienst gepriesen wird, während in der ganzen älteren Litteratur davon keine Spur zu finden ist. Bezeichnend ist es auch, dafs die alten Werke über Phonetik und Grammatik, selbst noch das Mahābhāṣya des Patañjali im zweiten Jahrhundert v. Chr., keinerlei Rücksicht auf die Schrift nehmen, dafs sie immer nur von gesprochenen Lauten und nie von geschriebenen Buchstaben handeln, und dafs die ganze grammatische Terminologie stets nur das gesprochene Wort und nie geschriebene Texte im Auge hat. Es ist nach all dem doch wahrscheinlich, dafs es in alter Zeit keine geschriebenen Bücher in Indien gegeben hat.

Für diese merkwürdige Erscheinung, dafs man die Schrift jahrhundertelang kannte, ohne sich derselben für litterarische Zwecke zu bedienen, lassen sich verschiedene Gründe denken. Zunächst hat es wohl an geeignetem Schreibmaterial gefehlt. Das hätte sich aber gefunden, wenn ein starkes Bedürfnis danach vorhanden gewesen wäre. Ein solches Bedürfnis war aber nicht nur nicht vorhanden, sondern es lag im Interesse der Priester, welche die Träger der ältesten Litteratur waren, dafs die heiligen Texte, welche sie in ihren Schulen lehrten, nicht aufgezeichnet wurden. Sie behielten dadurch ein sehr einträgliches Monopol fest in ihren Händen. Wer etwas lernen wollte, mufste zu ihnen kommen und sie reichlich belohnen; und sie hatten es in der Hand, jenen Kreisen, die sie vom heiligen Wissen ausschliefsen wollten, ihre Texte vorzuenthalten. Wie wichtig ihnen das letztere war, das lehren uns die brahmanischen Gesetzbücher, die wiederholt das Gesetz einschärfen, dafs die Angehörigen der niedrigsten Kasten (die Šūdras und Cāṇḍālas) die heiligen Texte nicht lernen dürfen; denn unrein wie ein Leichnam, wie eine Leichenstätte sei der Šūdra, darum dürfe in seiner Nähe der Veda nicht rezitiert werden. Und in dem alten Gesetzbuch des Gautama heifst es[1]: »Wenn ein Šūdra den Veda anhört, sollen

[1]) XII, 4–6.

ihm die Ohren mit geschmolzenem Zinn oder Lack verstopft, wenn er die heiligen Texte aufsagt, soll ihm die Zunge ausgeschnitten, wenn er sie im Gedächtnis behält, soll sein Körper entzweigehauen werden.« Wie hätten sie da ihre Texte niederschreiben und sich so der Gefahr aussetzen sollen, dafs sie von Unberufenen gelesen würden? Und überhaupt war ja die Überlieferung der Texte durch den Mund des Lehrers eine altbewährte Methode für die Erhaltung derselben, — warum sollte man diese neumodische Erfindung, die Schrift, an ihre Stelle setzen? Und der Hauptgrund davon[1]), dafs die Schrift so lange nicht für litterarische Zwecke verwendet wurde, ist doch wohl darin zu sehen, dafs die Inder mit der Schreibekunst erst zu einer Zeit bekannt wurden, als sie schon längst eine reiche, nur auf mündlichem Wege fortgepflanzte Litteratur besafsen.

Sicher ist, dafs die ganze älteste Litteratur der Inder, sowohl die brahmanische als die buddhistische, ohne die Schreibekunst entstanden und jahrhundertelang ohne dieselbe fortüberliefert worden ist. Wer einen Text kennen lernen wollte, der mufste zu einem Lehrer gehen, um ihn von ihm zu hören. Darum lesen wir oft und oft in der älteren Litteratur, dafs ein Krieger oder Brahmane, der irgendein Wissen erwerben will, zu einem berühmten Lehrer wandert und unsägliche Mühen und Opfer auf sich nimmt, um der Lehre teilhaftig zu werden, die auf keine andere Weise zu erwerben ist. Darum gebührt dem Lehrer als dem Träger und Bewahrer des heiligen Wissens nach altindischem Recht die höchste Verehrung — er wird als der geistige Vater dem leiblichen Erzeuger bald gleich-, bald übergestellt, er gilt als ein Abbild des Gottes Brahman, und wer dem Lehrer treu ergeben dient, dem ist Brahmans Himmel sicher. Darum ist auch die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn die heiligen Texte lehren soll, eine der heiligsten Zeremonien, der sich kein arischer Inder entziehen durfte, wenn er nicht der Kaste verlustig gehen wollte. Ein Buch existierte nur dann und nur so lange, als es Lehrer und Schüler gab, die dasselbe lehrten und lernten. Was wir verschiedene Litteraturzweige, verschiedene theologische und philosophische Systeme, verschiedene Redaktionen

[1]) Vgl. besonders T. W. Rhys Davids, Buddhist India. London 1903. S. 112 f.

oder Rezensionen eines Werkes nennen, das waren im alten Indien in Wirklichkeit verschiedene Schulen, in denen bestimmte Texte von Geschlecht zu Geschlecht fortgelehrt, gehört und gelernt wurden. Nur wenn wir dies im Auge behalten, können wir die ganze Entwicklung der ältesten indischen Litteratur verstehen.

Auch das mufs stets berücksichtigt werden, dafs die Art der Überlieferung bei den religiösen Texten eine andere war als bei den profanen. Die religiösen Texte galten als heilig, und die Genauigkeit des Lernens war bei denselben ein strenges Erfordernis der Religion. Wort für Wort, mit sorgfältiger Vermeidung jedes Fehlers in der Aussprache, in der Betonung, in der Rezitationsweise mufste der Schüler sie dem Lehrer nachsagen und seinem Gedächtnis einprägen. Und es kann kein Zweifel sein, dafs diese Art der mündlichen Überlieferung eine gröfsere Gewähr für die Erhaltung des ursprünglichen Textes gibt als das Abschreiben und Wiederabschreiben von Handschriften. Ja, wir haben — wie wir später sehen werden — direkte Beweise, dafs z. B. der Text der Lieder des Rigveda, so, wie wir ihn heute in unseren gedruckten Ausgaben lesen, Wort für Wort, Silbe für Silbe, Akzent für Akzent seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. fast unverändert geblieben ist. Anders war es freilich bei den profanen Werken, namentlich bei den epischen Gedichten. Da waren die Texte allerdings zahlreichen Entstellungen ausgesetzt, da hielt sich jeder Lehrer, jeder Rezitator für berechtigt, nach Belieben zu ändern und zu verbessern, auszulassen und hinzuzufügen, — und die Kritik steht hier vor einer schwierigen, oft unlösbaren Aufgabe, wenn sie solche Texte in ihrer ältesten und ursprünglichsten Form herstellen will.

Und doch ist die mündliche Überlieferung, wo es noch *möglich ist, auf sie zurückzugreifen* — und dies ist bei den ältesten Vedatexten mit Hilfe der alten phonetischen Lehrbücher (Prātiśākhyas) und sonst oft mit Hilfe der Kommentare der Fall —, das wertvollste Hilfsmittel zur Herstellung unserer Texte. Denn die Handschriften, aus denen wir die meisten unserer Texte gewinnen, reichen nur sehr selten in ein hohes Alter hinauf. Das älteste Schreibmaterial, auf dem die Inder geschrieben haben, sind Palmblätter, — und es ist bezeichnend für

den konservativen Sinn der Inder, dafs noch heute, trotz der Bekanntschaft mit dem so viel bequemeren Papier und trotz dem allgemeinen Gebrauche des Druckes, Manuskripte auf Palmblättern geschrieben werden — und Streifen von Birkenrinde. Beide Materialien sind sehr gebrechlich und bei dem indischen Klima rasch vergänglich. So kommt es, dafs die grofse Mehrzahl der Manuskripte, die wir besitzen, und nach denen so ziemlich alle unsere Textausgaben gemacht sind, nur aus den letzten Jahrhunderten stammt. Handschriften aus dem vierzehnten Jahrhundert gehören bereits zu den gröfsten Seltenheiten. Bühler hat in Indien einige Manuskripte entdeckt, die bis zum zwölften Jahrhundert zurückreichen. Die ältesten indischen Handschriften hat man aber in Nepal, Japan und Ostturkestan gefunden. Die in Nepal gefundenen Manuskripte gehen bis ins zehnte Jahrhundert zurück, und in Japan hat man Handschriften auf Palmblättern entdeckt, die aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts stammen. Seit dem Jahre 1889 hat man in Kashgar und Umgegend Handschriftenfunde gemacht, die uns bis ins fünfte Jahrhundert zurückführen; und M. A. Stein hat im Jahre 1900 in der Nähe von Khotan in der Taklamakān-Wüste über 500 beschriebene Holztäfelchen aus dem Wüstensand herausgegraben, welche bis ins vierte Jahrhundert zurückreichen und vielleicht noch älter sind. Merkwürdigerweise aber hat sich gerade in diesen ältesten Manuskripten bis jetzt wenigstens kein einziger wichtiger alter Text gefunden, der nicht sonst schon bekannt wäre; und diese paläographisch so kostbaren Funde haben unsere Kenntnis der indischen Litteratur bisher nicht erweitert.

Holz als Schreibmaterial wird übrigens schon in den buddhistischen Schriften erwähnt, und es mufs die Verwendung desselben sehr alt sein. Doch läfst sich auch der Gebrauch von Palmblättern bis ins erste Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen. Selten wurden in Indien Baumwollenzeug, Leder, Metalle und Steine als Schreibmaterialien verwendet. Die Buddhisten gedenken hie und da der Aufzeichnung von Dokumenten, aber auch von Versen und Sentenzen auf goldenen Platten. Eine Goldplatte mit einer Votivinschrift ist uns auch erhalten. Urkunden und selbst kleinere Manuskripte auf silbernen Platten sind mehrfach in Indien gefunden worden. Ungemein häufig aber wurden Kupferplatten zur Aufzeichnung von Dokumenten, ins-

besondere Schenkungsurkunden, verwendet, und solche sind uns in grofser Anzahl erhalten. Und der chinesische Pilger Hiuen-Tsiang berichtet, dafs der 78 n. Chr. gekrönte König Kaniṣka die heiligen Schriften der Buddhisten auf Kupfertafeln eingravieren liefs. Ob dies auf Wahrheit beruht, wissen wir nicht; glaublich aber ist es gewifs. Denn man hat in der Tat auch schon litterarische Werke auf Kupfertafeln gefunden. Kaum glaublich würde es sein, dafs man in Indien litterarische Werke auch in Felsen eingehauen hat, wenn nicht vor einigen Jahren in Ajmir Felseninschriften gefunden worden wären, welche ganze dramatische Dichtungen — allerdings die Dramen eines Königs und seines Hofdichters — enthalten.

Die grofse Mehrzahl der indischen Handschriften jedoch, auf denen unsere Texte beruhen, ist auf Papier geschrieben. Papier ist aber erst durch die Mohammedaner in Indien eingeführt worden, und die älteste Papierhandschrift soll 1223/4 n. Chr. geschrieben sein.

Trotz der oben erwähnten Vorliebe der Inder für mündliches Lehren und Lernen begannen sie doch schon vor vielen Jahrhunderten, Handschriften zu sammeln und in Bibliotheken aufzubewahren. Solche Bibliotheken — »Schatzhäuser der Göttin der Rede« nennen sie die Inder — gab es und gibt es vielfach noch jetzt in Klöstern und Tempeln, in den Palästen der Fürsten und selbst in den Privathäusern der Reichen. Von dem Dichter Bāṇa (um 620 n. Chr.) wird uns berichtet, dafs er sich einen eigenen Vorleser hielt; er mufs also wohl eine bedeutende Privatbibliothek besessen haben. Im elften Jahrhundert hatte König Bhoja von Dhār eine berühmte Bibliothek. Im Laufe der Jahrhunderte wurden diese Bibliotheken ungemein reichhaltig. So fand Bühler in Khambay in zwei Jaina-Bibliotheken über 30000 Handschriften, und die Palastbibliothek von Tanjore in Südindien enthält über 12000 Manuskripte. Die systematische Durchforschung dieser indischen Bibliotheken und die gründliche, über ganz Indien sich erstreckende Handschriftensuche begannen im Jahre 1868. Wohl hatten schon früher Colebrooke und andere Engländer ziemlich grofse Sammlungen von Manuskripten nach Europa gebracht. Aber im Jahre 1868 regte der verdiente Keltist Whitley Stokes, damals Sekretär des indischen Rats in Simla, eine vollständige Katalogisierung aller Sanskrit-Hand-

schriften an, und seitdem hat die indische Regierung jährlich eine grofse Summe (24 000 Rupien) zum Zweck handschriftlicher Forschungen (»Search of Sanskrit Manuscripts«) in das indische Jahresbudget eingestellt. So ist es durch die Opferwilligkeit der anglo-indischen Regierung und durch den unermüdlichen Fleifs englischer, deutscher und indischer Gelehrter dahin gekommen, dafs wir jetzt so ziemlich eine Übersicht über die ganze ungeheure Masse der indischen Litteratur, soweit sie in Handschriften zugänglich ist, besitzen.

Die indischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur Litteratur.

Diese ganze grofse Litteratur, die uns so überliefert ist, ist gröfstenteils im Sanskrit abgefafst. Dennoch decken sich die Begriffe »indische Litteratur« und »Sanskritlitteratur keineswegs. Die Geschichte der indischen Litteratur im umfassendsten Sinne des Wortes ist die Geschichte nicht nur einer über grofse Zeitläufte und über einen ungeheuren Flächenraum sich erstreckenden, sondern auch einer vielsprachigen Litteratur.

Die zur indogermanischen Sprachenfamilie gehörigen Sprachen Indiens haben drei grofse, zum Teil zeitlich aufeinanderfolgende, aber zum Teil auch parallel nebeneinander herlaufende Entwicklungsphasen durchgemacht. Es sind dies: I. das Altindische, II. die mittelindischen und III. die neuindischen Sprachen und Dialekte.

I. Das Altindische.

Die Sprache der ältesten indischen Litteraturdenkmäler, der Lieder, Gebete und Zauberformeln des Veda, bezeichnet man zuweilen als »Altindisch« im engeren Sinne, zuweilen auch als »Vedisch« (unpassend wohl auch als »vedisches Sanskrit«). »Althochindisch«[1]) wäre vielleicht die beste Bezeichnung für diese Sprache, welche zwar auf einem gesprochenen Dialekt beruht, aber doch schon nicht mehr eine

[1]) »Ancient High Indian« nennt sie Rhys Davids, Buddhist India. S. 153.

eigentliche Volkssprache, sondern eine im Kreise priesterlicher Sänger von Geschlecht zu Geschlecht vererbte und absichtlich in ihrer Altertümlichkeit erhaltene Litteratursprache ist. Der diesem Althochindischen zugrundeliegende Dialekt, wie er von den arischen Einwanderern im nordwestlichen Indien gesprochen wurde, war dem Altpersischen und Altbaktrischen sehr nahe verwandt und von der indo-iranischen Grundsprache [1]) nicht allzu weit entfernt. Ja, der Abstand zwischen der Sprache des Veda und dieser indo-iranischen Grundsprache scheint geringer zu sein, als etwa der zwischen den indischen Sprachen Sanskrit und Pāli. Vom Sanskrit unterscheidet sich das Vedische fast gar nicht in seinem Lautbestand, sondern nur durch eine viel gröfsere Altertümlichkeit, insbesondere durch einen reicheren Formenschatz. So besitzt z. B. das Althochindische einen Konjunktiv, der dem Sanskrit fehlt; es hat ein Dutzend verschiedener Infinitivendungen, von denen im Sanskrit eine einzige übriggeblieben ist. Die in der vedischen Sprache sehr zahlreich vertretenen Aoriste verschwinden im Sanskrit mehr und mehr. Auch die Kasus- und Personalendungen sind in der ältesten Sprache noch viel vollkommener als im späteren Sanskrit.

Eine jüngere Phase des Althochindischen erscheint bereits in den Hymnen des X. Buches des Rigveda und in manchen Teilen des Atharvaveda und der Sammlungen des Yajurveda. Hingegen hat die Sprache der vedischen Prosawerke, der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads, nur noch einzelne Altertümlichkeiten des Althochindischen bewahrt; im grofsen und ganzen ist die Sprache dieser Werke bereits das, was man »Sanskrit« nennt, während die Sprache der zu den Vedāṅgas gehörigen Sūtras nur noch ganz ausnahmsweise vedische Formen darbietet, im wesentlichen aber reines Sanskrit ist. Nur die zahlreichen, den alten vedischen Hymnen entnommenen Mantras, d. h. Verse, Gebete, Sprüche und Zauberformeln, die wir in den vedischen Prosawerken und den Sūtras zitiert finden, gehören der Sprache nach zum Althochindischen.

Das Sanskrit dieser ältesten Prosalitteratur — der Brāhmaṇas,

---

[1]) Das ist die aus der Vergleichung der Sprache des Veda mit dem Altpersischen der Keilinschriften und dem Altbaktrischen des Avesta zu erschliefsende Grundsprache.

Āraṇyakas, Upaniṣads und der Sūtras — ist wenig verschieden von dem Sanskrit, welches in der berühmten Grammatik des Pāṇini (der nach der Ansicht der meisten Forscher ungefähr um 350 v. Chr. anzusetzen wäre) gelehrt wird. Man kann es vielleicht am besten als »altes Sanskrit« bezeichnen. Es ist die Sprache, welche zu Pāṇinis Zeit und gewiſs auch schon früher von den Gebildeten, namentlich in den Kreisen der Priester und Gelehrten, gesprochen wurde. Es ist das Sanskrit, von welchem noch Patañjali, ein Grammatiker des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, sagt, daſs man es, um es richtig zu lernen, von den »Šiṣṭas«, d. h. von den gelehrten und in der Litteratur bewanderten Brahmanen, hören müsse. Daſs sich aber der Kreis der Sanskritsprechenden viel weiter — auf alle »Gebildeten« überhaupt — erstreckte, erfahren wir von demselben Patañjali, der uns eine Anekdote erzählt, in welcher ein Grammatiker sich mit einem Wagenlenker im Sanskrit unterhält und die beiden über Etymologien disputieren. Und wenn in den indischen Dramen die Sprachen so verteilt sind, daſs der König, die Brahmanen und vornehme Leute Sanskrit sprechen, während die Frauen und alle Leute aus dem Volk sich der Volkssprachen bedienen, nur mit der beachtenswerten Ausnahme, daſs einige gebildete Frauen (Nonnen und Hetären) gelegentlich auch Sanskrit sprechen, ungebildete Brahmanen hingegen Volksdialekte redend eingeführt werden, so spiegelt sich darin gewiſs der Gebrauch der Sprachen im wirklichen Leben — und nicht nur der nachchristlichen Zeit, aus welcher diese Dramen stammen, sondern auch schon früherer Jahrhunderte — wider. Eine eigentliche Volkssprache war das Sanskrit gewiſs nicht, aber es war eine in weiten Kreisen der Gebildeten gesprochene und in noch weiteren Kreisen verstandene Hochsprache. Denn so wie im Drama Dialoge zwischen Sanskritsprechenden und Prākritsprechenden vorkommen, so muss auch im wirklichen Leben das Sanskrit von jenen, die es selbst nicht sprachen, verstanden worden sein[1]. Auch die Rhapsoden,

[1] Die sprachlichen Verhältnisse im alten Indien, von denen uns die Dramen eine so gute Vorstellung geben, haben sich bis heute wenig verändert. Noch heute kommt es vor, daſs in einem vornehmen Hause mit zahlreicher Dienerschaft, die aus verschiedenen Gegenden zusammengewürfelt ist, ein Dutzend verschiedener Sprachen und Dialekte gesprochen und allgemein verstanden wird. G. A. Grierson

welche die volkstümlichen Epen in den Palästen der Könige und in den Häusern der Reichen und Vornehmen zum Vortrage brachten, müssen verstanden worden sein. Und die Sprache der Epen ist ebenfalls Sanskrit. Wir nennen es »episches Sanskrit«, und es unterscheidet sich vom »klassischen Sanskrit« nur wenig, teils, indem es manches Altertümliche bewahrt hat, noch mehr aber dadurch, dafs es sich weniger streng an die Regeln der Grammatik hält und sich mehr der Sprache des Volkes nähert, so dafs man es als eine volkstümlichere Form des Sanskrit bezeichnen kann. Nie aber hätte es im Sanskrit gedichtete Volksepen gegeben [1]), wenn nicht das Sanskrit einmal eine in weiten Kreisen verstandene Sprache gewesen wäre, — etwa so, wie bei uns heutzutage das Neuhochdeutsche allgemein verstanden wird, obwohl es von allen gesprochenen Dialekten wesentlich abweicht.

Dafs das Sanskrit eine »Hochsprache« oder »Standessprache« oder »Litteratursprache« ist — wie immer wir es im Gegensatz zur eigentlichen Volkssprache nennen mögen —, drücken die Inder selbst durch den Namen »Sanskrit« aus, denn »Sanskrit« — saṃskṛta, so viel wie »zurechtgemacht, geordnet, präpariert, vollkommen, rein, heilig« — bedeutet die vornehme oder heilige Sprache, im Gegensatz zu »Prākrit« — prākṛta, so viel wie »ur-

---

schildert einen ihm bekannten Fall, wo in einem Hause in Bengalen nicht weniger als dreizehn verschiedene Sprachen und Dialekte gesprochen werden. Der Herr des Hauses spricht mit Europäern in der vornehmen bengalischen Hochsprache, während er im gewöhnlichen Leben das von der Litteratursprache stark abweichende Bengāli der Umgangssprache gebraucht. Seine Frau stammt aus einem hundert englische Meilen entfernten Ort und spricht den eigentümlichen Frauendialekt jener Gegend. Seine Nebenfrau, deren gewöhnliche Umgangssprache das Urdu von Lucknow ist, verfällt in Jargon, wenn sie sich ärgert. Sein Geschäftsführer spricht Dhākī, während von den Dienern die einen Uriyā, andere Bhojpurī, Awadhī, Maithilī, Ahīrī und Chaṭgaiyā sprechen. Alle verständigen sich vollkommen untereinander, obwohl jeder nur seinen eigenen Dialekt spricht. Dafs einer den Dialekt der von ihm angesprochenen Person gebraucht, kommt selten vor (Indian Antiquary XXX. 1901. S. 556).

[1]) Dafs die Volksepen urprünglich im Dialekt gedichtet und erst später ins Sankrit übersetzt worden seien, ist vermutet worden. Diese Vermutung entbehrt aber jeder tatsächlichen Stütze, wie H. Jacobi (ZDMG 48, 407 ff.) dargetan hat.

sprünglich, natürlich, gewöhnlich, gemein« —, welches die »gemeine Volkssprache« bedeutet.

Dennoch darf man vom Sanskrit nicht als einer »toten« Sprache reden. Eher als einer »gefesselten« Sprache, insofern ihre natürliche Entwicklung dadurch gehemmt wurde, daſs sie durch die Regeln der Grammatiker auf einer gewissen Stufe festgehalten worden ist. Denn durch die Grammatik des Pāṇini wurde im vierten Jahrhundert v. Chr. oder schon früher eine feste Norm geschaffen, welche für alle künftigen Zeiten für die Sanskritsprache maſsgebend blieb. Was wir »klassisches Sanskrit« nennen, bedeutet Pāṇinisches Sanskrit, d. h. das Sanskrit, welches nach den Regeln der Grammatik des Pāṇini allein richtig ist [1]). In den »Fesseln« dieser Grammatik lebte aber die Sprache doch fort. Ist doch die groſse Masse der poetischen und wissenschaftlichen Litteratur durch ein Jahrtausend hindurch in dieser Sprache, dem »klassischen Sanskrit«, geschaffen worden. Eine „tote“ Sprache ist aber das Sanskrit auch heute noch nicht. Es gibt noch heute mehrere Sanskritzeitschriften in Indien, und Tagesfragen werden in Sanskritflugschriften erörtert. Auch das Mahābhārata wird noch heute öffentlich vorgelesen, was doch wenigstens ein teilweises Verständnis voraussetzt. Man dichtet und schreibt noch heute im Sanskrit, und es ist die Sprache, in welcher sich die indischen Gelehrten noch heute über wissenschaftliche Fragen unterhalten. Sanskrit spielt mindestens noch dieselbe Rolle in Indien wie das Lateinische während des Mittelalters in Europa oder wie das Hebräische bei den Juden [2]).

---

[1]) Die Inder bezeichnen als »Sanskrit« nur diese durch die indischen Grammatiker fixierte Litteratursprache. Wenn man, wie dies oft geschieht, von »vedischem Sanskrit« spricht, so dehnt man den Begriff Sanskrit auf das Altindische überhaupt aus.

[2]) Interessante Aufschlüsse über die weite Verbreitung des Sanskrit im heutigen Indien gibt Paul Deussen in seinem schönen Buche »Erinnerungen an Indien« (Kiel 1904. S. 2 f.): »Nicht nur die Gelehrten von Fach, wie namentlich die einheimischen Sanskritprofessoren der indischen Universitäten, sprechen Sanskrit mit groſser Eleganz, nicht nur ihre Zuhörer wissen dasselbe ebensogut zu handhaben wie bei uns ein Studierender der klassischen Philologie das Lateinische, auch die zahlreichen Privatgelehrten, Heiligen, Asketen, ja selbst weitere Kreise sprechen und schreiben Sanskrit mit Leichtigkeit; mit dem Mahârâja von Benares habe ich mich wiederholt stunden-

Zusammenfassend möchte ich also das Altindische in seinem Verhältnis zur Litteratur folgendermaſsen einteilen:

1. Althochindisch:
   a) Sprache der ältesten Hymnen und Mantras, insbesondere der des Rigveda.
   b) Sprache der jüngeren Hymnen und Mantras, insbesondere der der anderen Vedas, sowie der in den Brāhmaṇas und Sūtras enthaltenen Mantras.
2. Sanskrit:
   a) Altes Sanskrit, die Sprache der vedischen Prosawerke (mit Ausschluſs der Mantras) und des Pāṇini.
   b) Episches Sanskrit, die Sprache der volkstümlichen Epen.
   c) Klassisches Sanskrit, die Sprache der klassischen Sanskritlitteratur nach Pāṇini.

II. Die mittelindischen Sprachen und Dialekte.

Gleichzeitig und parallel mit der Entwicklung des Sanskrit ging auch die mehr natürliche Weiterentwicklung der von den arischen Indern gesprochenen Volksdialekte vor sich. Und die Sprachen und Dialekte, die man als »Mittelindisch« bezeichnet, sind nicht etwa direkt vom Sanskrit abzuleiten, sondern vielmehr von den dem Althochindischen und dem Sanskrit zu-

---

lang darin unterhalten; Fabrikanten, Industrielle, Kaufleute sprechen es zum Teil oder verstehen doch das Gesprochene; in jedem kleinen Dorfe war meine erste Frage nach einem, der Sanskrit spreche, worauf sich denn alsbald der eine oder andere einstellte, der gewöhnlich mein Führer, ja, nicht selten mein Freund wurde.« Wenn er Vorträge in englischer Sprache hielt, wurde er oft aufgefordert, das Gesagte nochmals in Sanskrit zu wiederholen. »Nachdem dies geschehen, folgte eine Diskussion, bei der die einen Englisch, die andern Sanskrit, noch andere Hindi sprachen, welches sich denn auch der Hauptsache nach verstehen liefs, da das reine Hindi sich vom Sanskrit kaum durch viel mehr als durch den Verlust der Flexionsendungen unterscheidet. Daher versteht jeder Hindu vom Sanskrit ungefähr ebensoviel wie ein Italiener vom Lateinischen, namentlich da im eigentlichen Hindostan die Schrift die nämliche geblieben ist; und ein Anflug des Sanskrit läſst sich bis hinab in die Kreise der Dienerschaft und des geringen Volkes antreffen, daher auch ein Brief nach Benares mit bloſser Sanskritadresse durch jeden Postboten ohne Schwierigkeit seine Bestellung findet.«

grundeliegenden oder denselben nahestehenden indo-arischen Volkssprachen. Bei der Gröfse Indiens ist es nicht zu verwundern, dafs mit der allmählichen Ausbreitung der arischen Einwanderer vom Westen nach dem Osten und Süden eine grofse Anzahl voneinander abweichender Dialekte sich bildete. Von der Mannigfaltigkeit dieser Dialekte geben uns die *ältesten Inschriften*, die sämtlich in Mittelindisch und nicht im Sanskrit geschrieben sind, eine Vorstellung. Eine ganze Reihe von solchen Volkssprachen ist aber auch zum Range von Litteratursprachen erhoben worden. Nur diese sollen hier kurz aufgezählt werden:

1. Die wichtigste der mittelindischen Litteratursprachen ist das Pāli, die Kirchensprache der Buddhisten von Ceylon, Birma und Siam, die Sprache, in welcher die älteste Sammlung der uns erhaltenen heiligen Schriften des Buddhismus abgefafst ist. Die Buddhisten selbst erzählen uns, dafs der Buddha nicht wie die Brahmanen in dem gelehrten Sanskrit gepredigt, sondern in der Sprache des Volkes zum Volke selbst geredet habe. Und da der Buddha in dem Lande Magadha (dem südlichen Bihār) zuerst gepredigt und dort seine vorzüglichste Wirksamkeit entfaltet hat, so sagen uns die Buddhisten, Pāli sei dasselbe wie Māgadhī, die Sprache der Provinz Magadha. Das kann aber nicht richtig sein, da der uns anderweitig bekannte Dialekt von Magadha mit dem Pāli nicht übereinstimmt. Wahrscheinlicher ist es, dafs der Dialekt von Ujjayinī (Ujjein) dem Pāli zugrunde liegt. Wie immer dem auch sein mag, sicher ist, dafs der im Pāli abgefafste buddhistische Kanon die zuverlässigste Quelle für unsere Kenntniss des alten Buddhismus, der ursprünglichen Lehre des Buddha bildet. Das Wort »Pāli« bedeutet eigentlich »Reihe«, dann »Ordnung, Anordnung, Regel«, daher auch »heiliger Text« und schliefslich die Sprache der heiligen Texte, im Gegensatz zum *Altsinghalesischen*, der Sprache, in welcher die Kommentare zu diesen Texten abgefafst waren.

2. Neben der Pālilitteratur gibt es aber auch eine buddhistische Sanskritlitteratur. In diesen buddhistischen Werken ist nun häufig nur die Prosa Sanskrit, während die eingestreuten metrischen Stücke, die sogenannten »Gāthās« (d. h. »Lieder« oder »Verse«), in einem mittelindischen Dialekt abgefafst sind. Man hat daher diesen Dialekt »Gāthādialekt« genannt. Die Bezeichnung ist jedoch nicht ganz zutreffend, da derselbe Dialekt

sich auch in Prosastücken findet und auch ganze Prosawerke denselben aufweisen. Es ist dies ein alter mittelindischer Dialekt, welcher durch Einfügung von Sanskritendungen und sonstige Sanskritismen in ziemlich unbeholfener Weise dem Sanskrit angenähert worden ist, weshalb Senart für denselben die Bezeichnung »gemischtes Sanskrit« vorgeschlagen hat.

3. Ähnlich wie die Buddhisten so haben auch die Jainas für ihre heiligen Schriften nicht das Sanskrit, sondern mittelindische Dialekte verwendet, und zwar zwei verschiedene Prākrits[1]):

a) das Jaina-Prākrit (auch Ardhamāgadhī oder Ārṣa genannt), die Sprache der älteren Werke des Jaina-Kanons, und

b) die Jaina-Mahārāṣṭrī, die Sprache, in welcher die Kommentare zum Jaina-Kanon und die nichtreligiösen poetischen Werke der Jainas abgefasst sind. Dieser Dialekt ist sehr nahe verwandt mit jenem Prākrit, welches am häufigsten als Litteratursprache für weltliche Dichtung verwendet worden ist, nämlich

4. der Mahārāṣṭrī, der Sprache von Mahārāṣṭra, dem Lande der Marāṭhen. Diese gilt allgemein als das beste Prākrit, und wenn die Inder von Prākrit schlechthin sprechen, so meinen sie die Mahārāṣṭrī. Sie wurde hauptsächlich für lyrische Dichtung verwendet, insbesondere auch für die lyrischen Partien in den Dramen. Es gibt aber auch epische Gedichte in Mahārāṣṭrī. Andere wichtige Prākritdialekte, die im Drama verwendet werden, sind:

5. Die Śaurasenī, welche in der Prosa der Dramen hauptsächlich von vornehmen Frauen gesprochen wird. Ihre Grundlage bildet der Dialekt des Śūrasenalandes, dessen Hauptstadt Mathurā ist.

6. Leute niedrigen Standes sprechen in den Dramen Māgadhī, den Dialekt von Magadha, und

7. Paiśācī wird im Drama von den Angehörigen der niedrigsten Volksklassen gesprochen. Das Wort bezeichnet wahrscheinlich ursprünglich den Dialekt eines Volksstammes der Piśācas, obwohl es die Inder als die Sprache der Piśācas genannten Dä-

---

[1]) Mit dem Ausdruck »Prākrit« bezeichnen die Inder nicht die Volkssprachen schlechthin, sondern nur die in der Litteratur verwendeten Volkssprachen. Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt R. Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen (im »Grundriss« I, 8), Einleitung.

monen erklären. In diesem Paiśācīdialekt ist auch ein berühmtes Werk der Erzählungslitteratur — Guṇādhyas Bṛhatkathā — abgefafst.

8. Endlich wird noch unter dem Namen »Apabhraṃśa« eine Anzahl von Prākritdialekten, die im Drama gelegentlich vorkommen, zusammengefafst. Das Wort Apabhraṃśa bezeichnet ursprünglich alles, was vom Sanskrit abweicht, dann insbesondere die lebenden Volkssprachen, und in letzter Linie gewisse Prākritdialekte.

III. Die neuindischen Sprachen und Dialekte.

Vom zehnten Jahrhundert an beginnt sich die dritte Entwicklungsstufe des Indischen, die der neuindischen Sprachen, bemerkbar zu machen, und vom zwölften Jahrhundert an haben auch diese Sprachen eine eigene Litteratur aufzuweisen, die zum Teil selbständig, zum Teil von der Sanskritlitteratur abhängig ist. Die wichtigsten der lebenden neuindischen Sprachen, die sich aus den mittelindischen Dialekten entwickelt haben, sind die folgenden:

Sindhī, Gujarātī, Panjābī und West-Hindī im westlichen Indien; Garḥwāli (gesprochen zwischen dem Satlaj und Ganges), Kumaōnī (zwischen Ganges und Gogarī), Kaśmīrī und Naipālī (Sprache von Nepal) in Nordindien; Marāthī in Südindien und Bihārī, Bengālī, Uriyā und Asāmī im östlichen Indien. Dazu kommt noch das Urdu oder Hindustānī, ein mit persisch-arabischen Elementen[1]) stark versetztes Hindi. Es entstand im zwölften Jahrhundert in der Gegend von Delhi, dem damaligen Mittelpunkt der mohammedanischen Macht, in den Lagern (urdu) der Soldaten (daher »Urdu«, d. h. »Lagersprache«). Im 16. Jahrhundert begann es auch eine Litteratur hervorzubringen. Es ist heutzutage die allgemeine Verkehrssprache Indiens.

Ein aus dem Mittelindischen hervorgegangener indogermanischer Dialekt ist endlich auch das Singhalesische, die Sprache von Ceylon. Durch die Einführung des Buddhismus und der buddhistischen Pālilitteratur auf Ceylon begann hier schon früh eine litterarische Tätigkeit, die sich zunächst auf die

---

[1]) Auch die Schrift ist persisch-arabisch.

Erklärung der religiösen Texte beschränkte. In den späteren Jahrhunderten finden wir auch eine von der Sanskritpoesie beeinflufste weltliche Litteratur[1]).

Alle bisher erwähnten indischen Sprachen gehören zur indogermanischen Sprachenfamilie. Aufserdem aber haben wir in Südindien[2]) auch eine Anzahl von nichtindogermanischen Sprachen. Diese Sprachen bezeichnet man als dravịdische, und sie bilden eine eigene Sprachengruppe. Wenigstens ist es der Sprachwissenschaft bis jetzt noch nicht gelungen, eine Verwandtschaft der dravịdischen Sprachen mit irgendeiner andern der grofsen Sprachenfamilien nachzuweisen. Die wichtigsten dieser Sprachen sind: Tamil, Telugu, Malayalam und Kanaresisch. Obwohl diese Sprachen nicht indogermanisch sind, so sind doch zahlreiche Sanskritismen in dieselben eingedrungen, und auch die nicht unbedeutende Litteratur dieser Sprachen ist von der Sanskritlitteratur in hohem Mafse abhängig.

In diesem Buche werden wir uns im wesentlichen auf die Sanskrit-, Pāli- und Prākritlitteratur beschränken müssen. Auf die neuindische Litteratur einzugehen, wird höchstens nur anhangsweise möglich sein.

---

[1]) Vgl. Wilhelm Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, im »Grundriss« I, 10.

[2]) Auch im äufsersten Nordwesten Indiens haben sich einige dravịdische Dialekte (von etwa 2 Millionen Menschen gesprochen) erhalten.

I. Abschnitt.

Der Veda oder die vedische Litteratur.

Was ist der Veda?

Als dem ältesten indischen und zugleich ältesten indogermanischen Litteraturdenkmal gebührt dem Veda ein hervorragender Platz in der Geschichte der Weltlitteratur. Er gebührt ihm auch, wenn wir bedenken, dafs mindestens 3000 Jahre hindurch Millionen von Hindus das Wort des Veda für das Wort Gottes gehalten haben, und für ihr Denken und Fühlen der Veda mafsgebend gewesen ist. Und wie der Veda um seines Alters willen an der Spitze der indischen Litteratur steht, so kann auch niemand das Geistesleben und die Kultur der Inder verstehen, der nicht einen Einblick in die vedische Litteratur gewonnen hat. Auch der Buddhismus, dessen Geburtsstätte Indien ist, bleibt ewig unverständlich für den, der den Veda nicht kennt. Denn die Lehre des Buddha verhält sich zum Veda wie das Neue zum Alten Testament. Keiner kann den neuen Glauben verstehen, ohne den alten, von dem der Veda uns Kunde gibt, kennen gelernt zu haben.

Was ist nun eigentlich der Veda?

Das Wort »Veda« bedeutet »Wissen«, dann »das Wissen par excellence«, d. h. »das heilige, das religiöse Wissen«, und es bezeichnet nicht e i n einzelnes litterarisches Werk, wie etwa das Wort »Korân«, auch nicht eine zu irgendeiner Zeit veranstaltete, in sich abgeschlossene Sammlung einer bestimmten Anzahl von Büchern, wie das Wort »Bibel« (das »Buch par excellence«) oder wie das Wort »Tipiṭaka«, die »Bibel« der Buddhisten, sondern eine g a n z e g r o f s e L i t t e r a t u r, welche im Laufe von vielen Jahrhunderten entstanden und jahrhunderte-

lang durch mündliche Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden ist, bis sie schliefslich von einem jüngeren Geschlecht — aber auch schon in grauer Vorzeit — ebensowohl wegen ihres hohen Alters wie wegen ihres Inhaltes als »heiliges Wissen«, als »göttliche Offenbarung« erklärt wurde. Es ist hier nicht von einem »Kanon« die Rede, der auf irgendeinem Konzil festgestellt worden wäre, sondern der Glaube an die »Heiligkeit« dieser Litteratur ergab sich gewissermafsen von selbst und wurde nur selten ernstlich bestritten.

Was man nun aber »Veda« oder »vedische Litteratur« nennt, besteht aus drei verschiedenen Klassen von Litteraturwerken; und zu jeder dieser drei Klassen gehört eine gröfsere oder geringere Anzahl von einzelnen Werken, von denen uns manche erhalten, viele aber auch verloren gegangen sind. Diese drei Klassen sind:

I. Saṃhitās, d. h. »Sammlungen«, nämlich Sammlungen von Hymnen, Gebeten, Zauberliedern, Segenssprüchen, Opferformeln und Litaneien.

II. Brāhmaṇas, umfangreiche Prosatexte, welche theologische Erörterungen, insbesondere Betrachtungen über das Opfer und die praktische oder mystische Bedeutung der einzelnen Opferriten und Zeremonien, enthalten.

III. Āraṇyakas (»Waldtexte«) und Upaniṣads (»Geheimlehren«), welche zum Teil in den Brāhmaṇas selbst eingeschlossen oder denselben angehängt sind, zum Teil aber auch als selbständige Werke gelten. Sie enthalten die Meditationen der Waldeinsiedler und Asketen über Gott, Welt und Menschheit, und in ihnen steckt ein gut Stück ältester indischer Philosophie.

Es mufs einmal eine ziemlich grofse Anzahl von Saṃhitās gegeben haben, die in verschiedenen Priester- und Sängerschulen entstanden und in denselben weiter überliefert worden sind. Viele dieser »Sammlungen« waren aber nichts anderes als wenig abweichende Rezensionen — Śākhās, »Zweige«, wie die Inder sagen — einer und derselben Saṃhitā. Vier Saṃhitās aber gibt es, die sich scharf voneinander unterscheiden, und die uns auch in einer oder mehreren Rezensionen erhalten sind. Es sind dies:

1. Die Rigveda-Saṃhitā, die Sammlung des Rigveda.

»Rig-veda« (eigentlich ṛg-veda) ist »der Veda oder das Wissen von den Preisliedern« (ṛc, plur. ṛcas).

2. Die Atharvaveda-Saṃhitā, die Sammlung des Atharva-veda, d. h. »des Wissens von den Zaubersprüchen« (atharvan).

3. Die Sāmaveda-Saṃhitā, die Sammlung des Sāmaveda, d. h. »des Wissens von den Melodien« (sāman).

4. Die Yajurveda-Samhitā, die Sammlung des Yajurveda, d. h. »des Wissens von den Opfersprüchen« (yajus, plur. yajūṃṣi), von welcher es zwei voneinander ziemlich stark abweichende Texte gibt, nämlich:

a) die Samhitā des schwarzen Yajurveda, welche uns in mehreren Rezensionen erhalten ist, von denen die Taittirīya-Samhitā und die Maitrāyaṇī-Saṃhitā am wichtigsten sind; und

b) die Saṃhitā des weifsen Yajurveda, die uns in der Vājasaneyi-Samhitā erhalten ist.

Auf Grund dieser vier verschiedenen Saṃhitās unterscheiden die Inder vier verschiedene Vedas — und darum spricht man auch häufig von den »Vedas« oder den »Veden« in der Mehrzahl —, nämlich: Rigveda, Atharvaveda, Sāmaveda und (schwarzen und weifsen) Yajurveda. Und jedes der zur Klasse der Brāhmaṇas, der Āraṇyakas, oder der Upaniṣads gehörigen Werke schliefst sich an eine der aufgezählten Saṃhitās an und »gehört«, wie man zu sagen pflegt, zu einem der vier Vedas. Es gibt daher nicht nur Samhitās, sondern auch Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads des Rigveda, ebenso wie des Atharvaveda, des Sāmaveda und des Yajurveda. So gehört z. B. das Aitareya-Brāhmaṇa zum Rigveda, das Śatapatha-Brāhmaṇa zum weissen Yajurveda, die Chāndogya-Upaniṣad zum Sāmaveda u. s. w.

Jedes Werk, welches zu einer der drei obengenannten Klassen und zu einem der vier Vedas gehört, mufs als »vedisch« bezeichnet werden; und die ganze vedische Litteratur stellt sich uns somit dar als eine grofse Reihe von Werken religiösen Inhalts — Liedersammlungen, Gebetbüchern, theologischen und theosophischen Abhandlungen, — welche verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeitperioden angehören, welche aber insofern eine Einheit darstellen, als sie alle zusammen die Grundlage für das brahma-

nische Religionssystem bilden und für den Brahmanismus dieselbe Bedeutung haben wie das Alte Testament für das Judentum oder das Neue Testament für das Christentum. Und wie Juden und Christen ihre »Heilige Schrift«, so halten die brahmanischen Inder ihren Veda in seinem ganzen Umfange für göttliche Offenbarung. Dem Ausdruck »Heilige Schrift« entspricht aber bei den Indern in bezeichnender Weise der Ausdruck »Śruti«, »das Hören«, weil die offenbarten Texte nicht geschrieben und gelesen, sondern nur gesprochen und gehört wurden. Dafs aber nicht nur die uralten Hymnen des Rigveda als von Gott Brahman »ausgehaucht« und von den alten Sehern nur geschaut galten, sondern dafs auch jedes Wort in den Upaniṣads, den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur, als von Gott Brahman selbst herrührend für unanfechtbare Wahrheit angesehen wurde, davon zeugt die ganze Geschichte der indischen Philosophie. So sehr auch die verschiedenen Systeme indischer Philosophie auseinandergehen, so stimmen sie doch fast alle darin überein, dafs sie den Veda für offenbart halten, und dafs sie sich alle auf den Veda, insbesondere die Upaniṣads, berufen; freilich herrscht grofse Freiheit und Willkür in bezug auf die Erklärung dieser Texte, und jeder Philosoph liest aus denselben gerade das heraus, was er finden will. Höchst bezeichnend ist es, dafs selbst die Buddhisten, welche die Autorität des Veda leugnen, doch zugeben, dafs derselbe ursprünglich von Gott Brahman verkündet (oder »geschaffen«) worden sei; nur, fügen sie hinzu, sei er durch die Brahmanen verfälscht worden und enthalte darum so viele Irrtümer.

Nur für diese als offenbart angesehene Litteratur ist der Ausdruck »Veda« berechtigt. Es gibt aber noch eine Klasse von Werken, die sich aufs engste an die vedische Litteratur anschliefsen, aber doch nicht als zum Veda gehörig bezeichnet werden können. Es sind dies die sogenannten Kalpasūtras (zuweilen auch kurz »Sūtras« genannt) oder Lehrbücher des Rituals, welche in einem eigentümlichen, aphoristischen Prosastil abgefafst sind. Zu ihnen gehören:

1. Die Śrautasūtras, welche die Regeln für die Vollziehung der grofsen, oft viele Tage lang dauernden Opfer enthalten, bei welchen mehrere heilige Feuer brennen und eine grofse Anzahl von Priestern verwendet werden mufs;

2. die Gṛhyasūtras, welche Vorschriften über die einfachen Zeremonien und Opferhandlungen des täglichen Lebens (bei Geburt, Hochzeit, Todesfällen u. dgl.) enthalten, und

3. die Dharmasūtras, Lehrbücher des geistlichen und weltlichen Rechts — die ältesten Rechtsbücher der Inder.

Ebenso wie Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads schliefsen sich auch diese Werke an einen der vier Vedas an; und es gibt Śrauta-, Gṛhya-, und Dharmasūtras, welche zum Rigveda, andere, welche zum Sāmaveda, zum Yajurveda oder zum Atharvaveda gehören. Sie sind nämlich aus bestimmten vedischen Schulen hervorgegangen, die sich das Studium irgendeines Veda zur Aufgabe gemacht haben. Doch gelten alle diese Lehrbücher als Menschenwerk und nicht mehr als göttliche Offenbarung; sie gehören nicht zum Veda, sondern zu den »Vedāṅgas«, den »Gliedern«, d. h. den »Hilfswissenschaften des Veda«.

Zu diesen »Vedāṅgas« gehören aufser den Werken über Ritual auch eine Anzahl von Werken über Phonetik, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie. Auch auf diese werden wir am Ende dieses Abschnittes zu sprechen kommen.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die vedische und die mit ihr zusammenhängende Litteratur wenden wir uns zur Besprechung der wichtigsten zum Veda gehörigen Werke, vor allem der Saṃhitās.

Die Rigveda-Saṃhitā.

Unstreitig das älteste und wichtigste von allen Werken der vedischen Litteratur ist die Rigveda-Saṃhitā, gewöhnlich schlechthin »der Rigveda« genannt. Von den verschiedenen Rezensionen dieser Saṃhitā, die es einmal gegeben hat, ist uns nur eine einzige erhalten. Diese[1]) besteht in dem uns überlieferten Text aus einer Sammlung von 1028 Hymnen (Sūktas), welche in zehn Bücher (Maṇḍalas, »Kreise«) eingeteilt sind[2]).

---

[1]) Es ist die Rezension der Śākalaka-Schule. Über Ausgaben des Textes siehe oben S. 19 f.

[2]) Daneben gibt es noch eine rein äufserliche Einteilung, welche den Umfang allein berücksichtigt, nämlich in acht Aṣṭakas oder »Achtel«, deren jedes in acht Adhyāyas oder »Lektionen« zerfällt, die ihrerseits wieder in kleinere Vargas oder »Abschnitte«, gewöhnlich zu je fünf Strophen, eingeteilt sind.

Dafs diese Hymnensammlung das Älteste ist oder wenigstens das Älteste enthält, was wir von indischer Litteratur besitzen, beweist die Sprache der Hymnen unwiderleglich. Die Sprache beweist aber auch, dafs die Sammlung kein einheitliches Werk ist, sondern aus älteren und jüngeren Stücken besteht. Wie in dem hebräischen Buch der Psalmen, so wurden auch hier Lieder, die in weit auseinanderliegenden Zeiträumen gedichtet worden sind, zu irgendeiner Zeit in einer Sammlung vereinigt und berühmten Persönlichkeiten der Vorzeit zugeschrieben, am liebsten den Urahnen jener Familien, in denen die betreffenden Lieder überliefert wurden. Die Mehrzahl der ältesten Hymnen findet sich in den Büchern II bis VII, welche man als die »Familienbücher« zu bezeichnen pflegt, weil sie von der Überlieferung je einer bestimmten Sängerfamilie zugeschrieben werden. Die Namen der Sänger oder Ṛṣis (d. h. »Seher, Propheten«), welche, wie die Inder sagen, diese Hymnen »geschaut« haben, werden uns teils in den Brāhmaṇas, teils in eigenen, der Vedāṅgalitteratur sich anschliefsenden Verfasserlisten (Anukramaṇīs) genannt. Sie heifsen: Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja und Vasiṣṭha. Diese und ihre Nachkommen galten den Indern als die Ṛṣis oder »Erschauer« — wir würden sagen: »Verfasser« — der Hymnen von Maṇḍalas II bis VII. Das VIII. Buch enthält Hymnen, welche dem Sängergeschlecht der Kaṇvas und dem der Aṅgiras zugeschrieben werden. Die Anukramaṇīs geben uns aber auch die Namen der Ṛṣis oder »Verfasser« von jedem einzelnen Hymnus der übrigen Bücher (I, IX, X), und es ist bemerkenswert, dafs auch Frauennamen sich darunter befinden. Leider haben alle diese Namenlisten so gut wie gar keinen Wert, und in Wirklichkeit sind uns die Verfasser der vedischen Hymnen ganz unbekannt. Denn wie längst nachgewiesen worden ist[1]), steht die Überlieferung, welche Gṛtsamada, Viśvāmitra u. s. w. und einzelne von deren Nachkommen als die Ṛṣis der Hymnen nennt, mit den Angaben der Hymnen selbst in Widerspruch. In diesen werden nämlich nur Nachkommen jener alten Ṛṣis als Verfasser der Hymnen genannt; die Ṛṣis aber, Gṛtsamada, Viśvā-

---

[1]) Oldenberg, »Über die Liedverfasser des Rigveda«, in ZDMG Bd. 42, S. 199 ff. Schon vorher A. Ludwig, Der Rigveda, Bd. III, S. XIII und 100 ff.

mitra, Vasiṣṭha, und wie sie alle heifsen — ihre Namen sind als die Helden zahlloser Mythen und Legenden in der ganzen indischen Litteratur wohlbekannt — sind bereits in den Hymnen des Rigveda die Seher einer längst vergangenen Vorzeit und werden blofs als die Stammväter der Sängerfamilien genannt, in denen die Hymnen überliefert wurden. Das IX. Buch gewinnt dadurch einen einheitlichen Charakter, dafs es ausschliefslich Hymnen enthält, welche den Somatrank verherrlichen und dem Gott Soma gewidmet sind. Soma ist der Name einer Pflanze, aus welcher ein berauschender Saft geprefst wurde, welcher schon in der indo-iranischen Vorzeit als ein den Göttern willkommener Trank galt und daher bei den Opfern sowohl der Inder wie der alten Iranier — er heifst hier Haôma — eine hervorragende Rolle spielt. In der altindischen Mythologie wird aber der Somatrank mit dem Unsterblichkeitstrank der Götter gleichgesetzt, und der Sitz dieses Göttertrankes ist der Mond, der goldglänzende »Tropfen«[1]) am Himmel. Daher wird im IX. Buche der Rigveda-Saṃhitā Soma nicht nur als der den Göttern liebe Opfertrank, sondern auch als der Mond, der König des Himmels, gefeiert. Da der Somakult in die indo-iranische Zeit zurückreicht, dürfen wir auch für die mit dem Somaopfer aufs engste zusammenhängenden Lieder des IX. Buches ein ziemlich hohes Alter annehmen. Die jüngsten Bestandteile unserer Hymnensammlung finden sich aber in den aus sehr verschiedenartigen Stücken zusammengesetzten Büchern I und X. Damit soll aber nicht gesagt sein, dafs sich nicht auch manche sehr alte Stücke in diesen Büchern erhalten haben, während umgekehrt einige jüngere Hymnen auch in den »Familienbüchern« zerstreut sind. Überhaupt ist die Frage, welche Hymnen »älter« und welche »jünger« sind, nicht leicht zu entscheiden. Denn die Sprache, auf welche sich diese Unterscheidung hauptsächlich stützt, ist nicht nur nach dem Alter der Hymnen verschieden, sondern auch nach dem Ursprung und Zweck derselben, je nachdem sie mehr zum priesterlichen Kult oder zur volkstümlichen Religion in

---

[1]) Sanskrit Indu heifst »Tropfen« und »Mond«. Es ist das Verdienst A. Hillebrandts, in seiner »Vedischen Mythologie« (Breslau 1891 ff.) nachgewiesen zu haben, dafs Soma schon im Rigveda nicht nur die Pflanze, sondern auch den Mond bedeutet. In der ganzen späteren Litteratur ist Soma der Mond.

Beziehung stehen. Ein Zauberlied z. B. kann sich in der Sprache von einem Lobgesang auf Soma oder Indra unterscheiden, braucht aber deshalb noch nicht jünger zu sein[1]).

Die Frage aber, was wir unter »alten« und was wir unter »jüngeren« Hymnen des Rigveda zu verstehen haben, können wir erst am Schlusse dieses Abschnittes behandeln, wo wir auf die Frage nach dem Alter des Veda überhaupt eingehen müssen. Hier mufs es genügen, dafs die allgemeine Ansicht von dem hohen Alter des Rigveda, selbst der »jüngeren« Bestandteile desselben, schon dadurch vollauf gerechtfertigt ist, dafs — wie Alfred Ludwig[2]) sagt — »der Rigveda nichts von dem voraussetzt, was wir in der indischen Litteratur kennen, während umgekehrt die gesamte indische Litteratur, das gesamte indische Leben den Veda voraussetzt«.

Nächst der Sprache beweist aber namentlich auch die M e t r i k das hohe Alter der vedischen Hymnendichtung. Denn einerseits scheint die vedische Metrik geradezu durch eine Kluft von der der klassischen Sanskritdichtung getrennt, indem es in der vedischen Poesie zahlreiche Metren gibt, von denen in der späteren Dichtung keine Spur zu finden ist, während umgekehrt zahlreiche Metren der klassischen Sanskritpoesie kein Vorbild im Veda haben. Anderseits erscheinen einige Metren der vedischen Poesie zwar in der späteren Dichtung wieder, aber mit einem viel fester ausgeprägten Rhythmus als im Rigveda.

In der altindischen Metrik steht nur die Silbenzahl fest, während die Quantität der Silben nur t e i l w e i s e bestimmt ist. Die vedischen Verse sind aus Zeilen von 8, 11 oder 12, seltener von 5 Silben gebildet. Diese Zeilen, Pādas[3]) genannt, sind die

---

[1]) Vgl. M. Bloomfield, On the relative Chronology of the Vedic Hymns (Journal of the American Oriental Society, Vol. XXI, 1900, pp. 42—49).

[2]) Der Rigveda III, S. 183. Vgl. auch ebda. S. 3: »Der Anspruch auf höchstes Alter ist nicht nur innerlich durch den Gehalt sowie durch die sprachliche Form erwiesen, sondern äufserlich dadurch, dafs der Veda die Grundlage der Litteratur, des geistigen und religiösen Lebens bildete und innerhalb des Veda wieder die p o e t i s c h e n S t ü c k e die V o r a u s s e t z u n g für das übrige sind, s e l b e r a b e r n i c h t s v o r a u s s e t z e n.«

[3]) Pāda bedeutet »Fufs«, aber auch »Viertel«. Letztere Bedeutung ist hier anzunehmen, da in der Regel vier Pādas eine Strophe aus-

Einheiten in der altindischen Metrik, und nur die vier (oder fünf) letzten Silben sind in bezug auf den Rhythmus bestimmt, wobei aber wieder die letzte Silbe eine syllaba anceps ist. Die regelmäfsige Form des achtsilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ ⏑ – ⏑ ⏓

Drei solche Zeilen bilden die Gāyatrī und vier solche Zeilen die Anuṣṭubh genannte Strophe. In der älteren Poesie steht die Anuṣṭubh an Beliebtheit weit hinter der Gāyatrī zurück. Später ist es umgekehrt: die Anuṣṭubh wird der gewöhnliche Vers, und aus ihr entwickelt sich der Śloka, das eigentliche Versmafs der epischen Dichtung. Seltener vorkommende Metren sind die aus fünf achtsilbigen Zeilen bestehende Paṅkti und die aus sechs solchen Pādas bestehende Mahāpaṅkti.

Die elfsilbige Zeile hat eine Zäsur nach der vierten oder fünften Silbe, und ihre regelmäfsige Form ist die folgende:

○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ ○ – ⏑ – ⏓
oder ○ ○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ – ⏑ – ⏓

Vier solche Pādas bilden die Triṣṭubh genannte Strophe.

Die zwölfsilbige Zeile unterscheidet sich von der elfsilbigen nur dadurch, dafs sie eine Silbe mehr hat; im übrigen sind die beiden Metren ganz gleich gebaut. Die regelmäfsige Form des zwölfsilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ ○ – ⏑ – ⏑ ⏓
oder ○ ○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ – ⏑ – ⏑ ⏓

Vier solche zwölfsilbige Pādas ergeben eine Strophe, welche Jagatī genannt wird.

Die regelmäfsige Form der fünfsilbigen Zeile, von welcher vier oder acht zusammen die Dvipadā Virāj genannte Strophe ergeben, lautet:

⏓ – ⏒ – ⏓

Durch Kombinationen verschiedenartiger Pādas zu einer Strophe entsteht noch eine Anzahl kunstvollerer Metren, wie die aus acht- und zwölfsilbigen Reihen zusammengesetzten Uṣṇih- und Bṛhatī-Strophen.

---

machen. Mit dem »Fufs« der griechischen Metrik hat das Wort Pāda nichts zu tun. Ein Zurückgehen auf so kleine Einheiten wie die griechischen »Versfüfse« ist in der altindischen Metrik unmöglich.

Wie sehr es bei den altindischen Metren auf die Silbenzahl und wie wenig auf den Rhythmus ankommt, beweisen noch die in den Brāhmaṇas und Upaniṣads vielfach vorkommenden Spekulationen über die mystische Bedeutung der Metren, wobei die Zahlenmystik im Spiele ist, — wenn es z. B. mit seltsamer Logik heifst: »Die Wörter bhūmi (Erde), antarikṣa (Luftraum) und dyu (Himmel) bilden acht Silben. Ein Gāyatrī-Pāda besteht aus acht Silben. Daher gewinnt derjenige, der die Gāyatrī kennt, die drei Welten« [1]). Dafs aber die Metren in der Mystik des Rituals eine so ungeheure Rolle spielen, dafs sie, als göttliche Wesen gedacht, sogar Opfer empfangen [2]), dafs sich die Mythologie mit ihnen beschäftigt, so insbesondere mit der Gāyatrī, die in Vogelgestalt den Soma vom Himmel holt, dafs sie wie andere Wesen von Prajāpati g e s c h a f f e n werden [3]), — alles das deutet auf das hohe Alter dieser Metren hin, die man sich als in unvordenklicher Zeit entstanden dachte. So ist das Alter der Metren auch ein Beweis für das Alter der Hymnen selbst.

Die beste Vorstellung aber von dem hohen Alter dieser Hymnen gewährt uns ein Blick auf die geographischen und kulturellen Verhältnisse der Zeit, von welcher sie uns Kunde geben. Da sehen wir vor allem, dafs die arischen Inder zur Zeit, wo die Hymnen des Rigveda entstanden, sich noch lange nicht über ganz Indien ausgebreitet hatten. Wir finden sie noch im Stromgebiet des Indus (Sindhu), dem heutigen Pandschab, ansässig [4]). Vom Westen her, über die Pässe des Hindukusch, waren arische Stämme in das Fünfstromland eingedrungen, und in den Liedern des Rigveda hören wir noch von den Kämpfen, welche die Arier [5])

---

[1]) Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 15. Dyu ist diu zu sprechen

[2]) Vāsiṣṭha-Dharmasūtra XIII, 3 und sonst.

[3]) Z. B. Śatapatha-Brāhmaṇa VIII, 1, 1—2.

[4]) Nach den Ausführungen von E. W. Hopkins (The Pañjâb and the Rig-Veda, im Journal of the Amer. Or. Soc. XIX, 19—28) wären die Wohnsitze der arischen Inder zur Zeit, wo die Mehrzahl der Hymnen gedichtet wurde, in der Gegend der heutigen Stadt Amballa, zwischen den Flüssen Sarasouti und Ghuggar zu suchen.

[5]) Ssk. ārya = altbaktr. airya = altpers. ariya, »die Treuergebenen, die Leute des eigenen Stammes«. Herodot (VII, 62) sagt, dafs sich die Meder Ἄριοι nannten. »Arier« ist also die gemeinsame Bezeichnung von Indern und Iraniern. Über die nahe Verwandtschaft der Sprache des Veda mit dem Altiranischen s. oben S. 38.

mit den Dasyu oder der »schwarzen Haut«, wie die dunkelfarbigen Ureinwohner genannt wurden, auszufechten hatten. Nur langsam dringen sie unter fortwährenden Kämpfen gegen die verhafsten »Nichtarier« (anārya) — die Dasyus oder Dāsas, die keine Götter, keine Gesetze und keine Opfer kennen — gegen Westen bis an den Ganges vor. Und es ist bezeichnend, dafs dieser Strom, ohne den wir uns das Indien aller späteren Zeit kaum denken können, und der bis auf den heutigen Tag in der Dichtung wie im Volksglauben der Inder eine so hervorragende Rolle spielt, im Rigveda kaum erwähnt wird. Das Heinesche Stimmungsbild:

»Am Ganges duftet's und leuchtet's,
Und Riesenbäume blühn,
Und schöne, stille Menschen
Vor Lotosblumen knien,«

das uns Gestalten und Bilder aus Kālidāsas Zeiten vors Auge zaubert, pafst durchaus nicht zu den Zeiten des Rigveda. Selbst die Lotosblume, die gewissermafsen zum Grundbestand der späteren indischen Poesie gehört, gibt den vedischen Sängern noch nicht Anlafs zu Vergleichen. Überhaupt sind Tier- und Pflanzenwelt im Rigveda wesentlich verschieden von denen der späteren Zeit. Der indische Feigenbaum (Nyagrodha, Ficus indica) fehlt im Rigveda. Das gefürchtetste Raubtier des heutigen Indiens, der Tiger, wird in den Hymnen noch nicht erwähnt, — seine Heimat ist Bengalen, wohin die arischen Inder damals noch nicht vorgedrungen waren. Der Reis — später die Hauptfrucht des Landbaues und das Hauptnahrungsmittel der Inder — ist dem Rigveda noch ganz unbekannt. Gepflanzt wird nur die Gerste, und der Ackerbau spielte zur Zeit der Hymnen nur erst eine geringe Rolle. Die Haupterwerbsquelle war die Viehzucht, und Hauptzuchttier war das Rind. Hochgeschätzt war auch das Rofs, das, vor den Streitwagen gespannt, den Krieger ins Feld trug und bei dem beliebten Wagenrennen dem Sieger Preis und Ruhm einbrachte. Immer kehrt in den Liedern und Anrufungen an die Götter die Bitte um Rinder und Rosse wieder. Um Rinderbesitz dreht sich auch der Kampf mit den feindlichen Ureinwohnern. Darum heifst auch das alte Wort für »Krieg« oder »Kampf« ursprünglich »Verlangen nach Rindern« (gaviṣṭi). In den überschwenglichsten Ausdrücken werden die Rinder als der köstlichste

Besitz gepriesen [1]). Das Brüllen der Kühe, die dem Kalbe zueilen, gilt dem alten Inder als die lieblichste Musik. »Die Sänger jauchzten dem Gott Indra zu,« sagt ein Dichter, »wie Mutterkühe dem Kalbe zubrüllen.« Götter werden gerne mit Stieren, Göttinnen mit Kühen verglichen. Die Milch der Kuh war nicht nur ein Hauptnahrungsmittel, sondern Milch und Butter bildeten auch einen wesentlichen Bestandteil der Opfer an die Götter. Die Milch wurde gern warm genossen, wie sie von der Kuh kam, und vedische Dichter staunen über das Wunder, daſs die rohe Kuh gekochte Milch spende. Und wie es im deutschen Kinderliede heiſst:

»O sage mir, wie geht es zu,
Gibt weiſse Milch die rote Kuh —,«

so preist ein vedischer Sänger den Gott Indra ob des Wunders, daſs er die glänzendweiſse Milch in die roten und schwarzen Kühe gelegt habe. Die hohe Wertschätzung des Rindes hinderte aber nicht, daſs man Kühe und besonders Stiere bei den Opfern schlachtete; auch ihr Fleisch wurde gegessen. Ein Verbot der Kuhtötung gab es in der ältesten Zeit nicht. Auch das Fell der Rinder wurde verwendet. Der Gerber verarbeitete es zu Schläuchen, Bogensehnen und Riemen. Es gab auch sonst schon mancherlei Gewerbe. Da war vor allem der Holzarbeiter — zugleich Zimmermann, Wagner und Schreiner —, der namentlich den Wagen zimmerte. Es gab Metallarbeiter, Schmiede, die sich eines Vogelfittichs als Blasebalgs bedienten. Die Schiffahrt war noch in den ersten Anfängen. Ein mit Rudern versehener Kahn, wohl nur aus einem ausgehöhlten Baumstamm bestehend, diente zum Befahren der Flüsse. Das Meer haben die vedischen Inder wohl gekannt, ob es aber schon einen ausgedehnten Seehandel gegeben hat, ist zum mindesten höchst zweifelhaft [2]). Hingegen ist es sicher, daſs es Händler gab und ein ausgedehnter Handel ge-

---

[1]) Ganz ähnlich ist es bei den Dinka und Kaffern in Afrika, deren gegenwärtige Wirtschaftsform mit der der vedischen Arier ziemlich übereinstimmen dürfte.

[2]) Es ist gewiſs kein Zufall, daſs in den Liedern des Rigveda unzählige Bilder und Vergleiche von der Viehzucht hergenommen sind, während nur selten einmal ein Bild auf die Schiffahrt Bezug nimmt. Man vergleiche dagegen den Reichtum Homers an Gleichnissen und Bildern, die sich auf Schiffahrt beziehen.

trieben wurde, wobei Rinder und Schmuckgegenstände von Gold die Stelle des Geldes vertraten. Nebst Rindern und Rossen ist es hauptsächlich Gold, was die vedischen Sänger von den Göttern erflehen und von reichen Opferherren als Spenden erhoffen.

Während wir aber von Viehzucht und Ackerbau, von Handel und Gewerbe ebenso wie von Kriegstaten und von Opfern im Rigveda hören, läfst sich in den Hymnen noch nicht jene Kasteneinteilung nachweisen, welche dem ganzen gesellschaftlichen Leben der Inder der späteren Zeit ein eigenartiges Gepräge verleiht, und welche bis zum heutigen Tage der Fluch Indiens geblieben ist. Nur in einem einzigen, nachweislich späten Hymnus werden die vier Kasten — Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra — erwähnt. Wohl gab es Krieger und Priester, aber von einer geschlossenen Kriegerkaste ist im Rigveda so wenig die Rede wie von einer oder mehreren tieferstehenden Kasten von Ackerbauern, Viehzüchtern, Kaufleuten, Handwerkern und Arbeitern. Wie in späterer Zeit so war es allerdings schon im Rigveda Sitte, dafs dem König ein Hauspriester (Purohita) zur Seite stand, der die Opfer für ihn darbrachte. Aber wir hören noch oft genug — auch noch in späterer vedischer Zeit — von Opfern und Zeremonien, die der Hausvater allein ohne priesterlichen Beistand vollzieht. Die Hausfrau nimmt an diesen Opfern teil; ja, es gilt geradezu als wesentlich, dafs Mann und Frau vereint die heiligen Zeremonien vollziehen. Diese Teilnahme der Frau an den Opfern beweist immerhin, dafs die Stellung der Frau in der ältesten Zeit des Rigveda noch nicht so niedrig war wie später, wo die Gesetzbücher es den Frauen geradezu verbieten, zu opfern und heilige Sprüche zu sagen. Im Rigveda (VIII, 31) lesen wir von dem Ehepaar (dampatī, »Hausherr und Hausfrau«), das »einträchtigen Sinnes den Soma prefst, abspült und mit Milch mischt« und den Göttern Verehrung darbringt. Manu aber erklärt in seinem Gesetzbuch, dafs es den Göttern unangenehm ist, wenn Frauen opfern (IV, 206), und dafs Frauen, die das Feueropfer (Agnihotra) darbringen, in die Hölle sinken (XI, 37). Und wenn wir noch in den Upaniṣads hören, dafs sich Frauen auch an den Disputationen der Philosophen lebhaft beteiligten, so darf es uns nicht wundernehmen, dafs in den Hymnen des Rigveda die Frauen uneingeschränkt — bei Festen, Tänzen u. dgl. — sich öffentlich zeigen konnten. Und es ist

keineswegs notwendig, wie es einige Gelehrte tun, an Hetären zu denken, wenn es heifst, dafs schöne Frauen zu den Festversammlungen strömen. Damit soll nicht geleugnet werden, dafs auch schon zur Zeit des Rigveda manche alleinstehende, schutzlose Frauen — »bruderlose Mädchen« nennt sie ein Dichter — sich der Prostitution ergaben; dafs es aber schon damals »ein grofsartiges Hetärenwesen« gegeben habe, wie zur Zeit des Buddha in Vesâli oder zur Zeit des Perikles in Athen, haben Pischel und Geldner[1]) trotz aller Mühe, die sie sich diesbezüglich gegeben haben, nicht bewiesen.

Immerhin dürfen wir uns von den sittlichen Zuständen im alten Indien keine allzu hohe Vorstellung machen und uns dieselben nicht so idyllisch ausmalen, wie es wohl Max Müller zuweilen getan hat. Wir hören in den Hymnen des Rigveda von Blutschande, Verführung, ehelicher Untreue, Abtreibung der Leibesfrucht ebenso wie von Betrug, Diebstahl und Raub. Aber alles dies beweist nichts gegen die Altertümlichkeit des Rigveda. Die heutige Völkerkunde weifs nichts von »unverdorbenen Naturmenschen«, ebensowenig, wie ihr alle Naturvölker rohe Wilde, menschenfressende Ungeheuer sind. Der Ethnologe weifs, dafs eine Stufenleiter von unendlichen Abstufungen der verschiedenartigsten Kulturverhältnisse von den Naturvölkern zu den Halbkulturvölkern bis hinauf zu den Kulturvölkern führt. Wir brauchen uns daher das Volk des Rigveda weder als ein unschuldiges Hirtenvolk noch als eine Horde roher Wilder, aber auch nicht als ein Volk von verfeinerter Kultur zu denken. Das Kulturbild, welches sich uns in diesen Liedern entrollt, und welches uns Heinrich Zimmer in seinem schönen und noch immer wertvollen Buch: »Altindisches Leben« [2]) so meisterhaft geschildert hat, zeigt uns die arischen Inder als ein tätiges, lebensfrohes und kampflustiges Volk von einfachen, zum Teil noch rohen Sitten. Die vedischen Sänger flehen zu den Göttern um Hilfe gegen den Feind, um Sieg in der Schlacht, um Ruhm und reiche Beute; sie beten um Reichtum, Haufen Goldes und ungezählte Viehherden, um Regen für ihre Felder, um Kindersegen und langes Leben. Noch finden wir in den Liedern des Rigveda nicht jenen

---

[1]) Vedische Studien I, S. XXV.
[2]) Berlin 1879.

weichlichen, weltfremden und weltschmerzlichen Zug des indischen Wesens, der uns in der späteren indischen Litteratur immer wieder begegnen wird.

Es hat nun Forscher gegeben, welche die Hymnen des Rigveda für so ungeheuer alt hielten, dafs sie in denselben nicht so sehr indisches als arisches oder indogermanisches Geistesleben zu sehen glaubten; sie hielten dafür, dafs die Epoche dieser Hymnen der indogermanischen »Urzeit« noch so nahe stehe, dafs wir es in denselben noch viel mehr mit »Ariern« als mit eigentlichen Indern zu tun hätten. Dagegen haben andere Forscher geltendgemacht, dafs der Rigveda vor allem ein Erzeugnis des indischen Geistes ist, und dafs für die Erklärung desselben nicht andere Grundsätze mafsgebend sein dürfen als für die irgendeines anderen Textes der indischen Litteratur. Dies ist einer der vielen Punkte, in denen die Erklärer des Rigveda ziemlich weit auseinandergehen.

Wir müssen nämlich hier der wichtigen Tatsache gedenken, dafs der Rigveda noch keineswegs vollständig erklärt ist. Es gibt wohl eine grofse Anzahl von Hymnen, deren Erklärung ebenso sicher steht wie die irgendeines anderen indischen Textes. Aber es gibt anderseits viele Hymnen und sehr viele Verse und einzelne Stellen des Rigveda, deren richtige Deutung noch im höchsten Grade zweifelhaft ist. Dies ist auch für die gerechte Würdigung dieser alten Dichtungen von grofser Wichtigkeit. Der Laie, der eine Übersetzung des Rigveda in die Hand nimmt, wundert sich oft darüber, wie so vieles in diesen Hymnen unpoetisch, ja, unverständlich und unsinnig ist. Der Grund ist aber häufig nur der, dafs die Übersetzer sich nicht damit begnügen, das Verständliche zu übersetzen, sondern dafs sie glauben, alles übersetzen zu müssen, selbst das, was bis jetzt noch nicht richtig gedeutet ist.

Dafs wir aber den Rigveda noch nicht richtig verstehen, und dafs eine vollständige Übersetzung desselben notwendigerweise Unrichtiges enthalten mufs, ist nicht ganz unsere Schuld. Der Grund ist eben gerade das hohe Alter dieser Hymnen, welche den Indern selbst schon in sehr früher Zeit unverständlich geworden sind. Innerhalb der vedischen Litteratur finden wir bereits manche Verse des Rigveda mifsverstanden und falsch aufgefafst. Und schon frühzeitig haben sich indische Gelehrte

mit der Auslegung des Rigveda abgegeben. Es wurden Sammlungen von seltenen und dunklen Wörtern, welche in den Hymnen vorkommen, veranstaltet, sogenannte Nighaṇṭus oder »Glossare«. Und der erste Exeget des Rigveda, dessen Werk uns erhalten ist, war Yāska, der auf Grundlage der Nighaṇṭus in seinem Werk Nirukta (d. h. »Etymologie«) eine grofse Anzahl vedischer Verse erklärt. Dieser Yāska, welcher jedenfalls älter als Pāṇini ist, zitiert bereits nicht weniger als siebzehn Vorgänger, deren Meinungen einander oft widersprechen. Ja, einer der von Yāska zitierten Gelehrten behauptete geradezu, dafs die ganze Vedenexegese nichts tauge, da die Hymnen dunkel, sinnlos und einander widersprechend seien, — wozu Yāska allerdings bemerkt, es sei nicht die Schuld des Balkens, wenn der Blinde ihn nicht sehe. Yāska selbst verläfst sich bei der Erklärung schwieriger Wörter vielfach auf die Etymologie (die selbstverständlich den wifsenschaftlichen Anforderungen der modernen Philologie nicht entspricht) und gibt oft zwei oder mehrere verschiedene Deutungen für ein und dasselbe Wort. Es folgt daraus, dafs schon zu Yāskas Zeit der Sinn vieler Wörter und Stellen des Rigveda nicht mehr durch eine ununterbrochene Überlieferung feststand. Von den vielen Nachfolgern nun, welche dieser Yāska gehabt hat, ist uns ebenso wie von seinen Vorgängern nichts erhalten. Erst aus dem 14. Jahrhundert nach Christi Geburt besitzen wir einen ausführlichen Kommentar, welcher den Text des Rigveda Wort für Wort erklärt. Es ist dies der berühmte Kommentar des Sāyaṇa. Einige der älteren europäischen Erklärer des Rigveda — so der englische Gelehrte H. H. Wilson, der eine vollständige englische Übersetzung des Rigveda veröffentlicht hat, die ganz dem indischen Kommentar folgt — verliefsen sich durchaus auf Sāyaṇas Kommentar, indem sie von der Ansicht ausgingen, dafs derselbe auf einer zuverlässigen Tradition beruhe. Hingegen kümmerten sich andere Vedaforscher um die einheimische Interpretation gar nicht. Sie leugneten, dafs ein Kommentator, der mehr als zwei Jahrtausende nach dem Entstehen des von ihm erklärten Werkes gelebt habe, irgend etwas wissen könne, was wir Europäer mit unserer philologischen Kritik und mit den modernen Mitteln der Sprachwissenschaft nicht besser ergründen und verstehen könnten. Zu diesen Forschern gehörte namentlich Rudolf Roth. Einer seiner

Schüler und Anhänger war H. Grafsmann, der eine vollständige metrische Übersetzung der Hymnen des Rigveda in zwei Bänden veröffentlichte [1]). Die meisten Forscher nehmen heutzutage eine vermittelnde Stellung ein. Sie geben zwar zu, dafs wir den einheimischen Erklärern nicht blindlings folgen dürfen, glauben aber, dafs dieselben doch teilweise wenigstens aus einer ununterbrochenen Überlieferung schöpften und darum Beachtung verdienen, dafs sie aber auch schon deshalb, weil sie Inder sind und sich in der indischen Atmosphäre gewissermafsen besser auskennen als wir Europäer, oft das Richtige treffen. Zu diesen Erklärern gehört Alfred Ludwig, der in seiner vollständigen deutschen Übersetzung des Rigveda, der ein ausführlicher, höchst wertvoller Kommentar beigegeben ist [2]), zum erstenmal die Erklärungen des Sāyaṇa gründlich verwertet hat, ohne dabei auf andere Hilfsmittel der Erklärung zu verzichten. Er ist ein Vorläufer von R. Pischel und K. F. Geldner, die sich durch ihre »Vedischen Studien« [3]) um die Aufklärung vieler dunkler Stellen des Rigveda aufserordentlich verdient gemacht haben. Sie haben auch am schärfsten — freilich nicht ohne Übertreibung — den Grundsatz festgehalten, dafs der Rigveda vor allem als ein indisches Geisteserzeugnis erklärt werden mufs, für dessen richtiges Verständnis die indische Litteratur späterer Perioden den besten Schlüssel liefert.

Zu all dem kommt noch eine andere vielumstrittene Frage, welche für die Erklärung der vedischen Hymnen von nicht geringem Belange ist: nämlich die, ob diese Hymnen unabhängig von allem Opferrituell als die naiven Äufserungen eines frommen Götterglaubens, als die Herzensergüsse gottbegeisterter Sänger entstanden, oder aber, ob sie von Priestern blofs mit der Absicht,

---

[1]) Leipzig 1876 und 1877. Viel mehr zu empfehlen als diese Übersetzung ist die gleichfalls aus der Schule Roths hervorgegangene Auswahl »Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi. Mit Beiträgen von R. Roth«. Tübingen 1875.

[2]) Prag 1876—1888 in sechs Bänden. Trotz ihrer abschreckenden äufseren Form ist die Prosaübersetzung Ludwigs in bezug auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit den gefälligen Versen Grafsmanns unbedingt vorzuziehen. Zu empfehlen sind auch die englischen Übersetzungen ausgewählter Hymnen des Rigveda von F. Max Müller und H. Oldenberg in den »Sacred Books of the East«, vols. 32 und 46.

[3]) Stuttgart 1889—1901, drei Bände.

zu gewissen Opfern und Zeremonien verwendet zu werden, handwerksmäſsig verfaſst worden sind.

Wie verschieden aber die Beurteilung dieser Lieder ist, je nachdem ein Forscher auf dem einen oder dem anderen der eben aufgezählten Standpunkte der Auslegung steht, das mag eine Gegenüberstellung der Urteile zweier bedeutender Forscher zeigen. In seinem schönen und noch immer empfehlenswerten Buch: »Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder«[1]) sagt Ad. Kaegi von den Hymnen des Rigveda: »Die groſse Mehrzahl der Lieder sind Anrufungen und Verherrlichungen der jeweilen angeredeten Gottheiten; ihr Grundton ist durchweg ein einfacher Erguſs des Herzens, ein Gebet zu den Ewigen, eine Einladung, die fromm geweihte Gabe günstig entgegenzunehmen . . . Was ein Gott in seine Seele legte und ihm zu fühlen gab: dem Drang seines Herzens will der Sänger beredten Ausdruck geben.« Er gibt zu, daſs auch minderwertige Stücke sich in der Sammlung befinden, »aber es weht in ihnen allen ein frischer Hauch urkräftiger, naturwüchsiger Poesie: wer immer sich die Mühe gibt, sich hineinzuversetzen in das religiöse und sittliche Denken und Handeln, das Dichten und Schaffen eines Volkes und Zeitalters, welches die erste Geistesentwicklung unseres eigenen Stammes uns am besten vor Augen stellt, der wird sich durch viele dieser Lieder, hier durch die kindliche Einfalt, dort durch die Frische oder Zartheit der Empfindung, anderwärts durch die Kühnheit der Bilder, durch den Schwung der Phantasie mannigfach angezogen fühlen«. Und nun höre man, was H. Oldenberg, der geistvolle und feinsinnige Kenner indischer Litteratur, in seiner »Religion des Veda«[2]) über diese Lieder sagt. Er sieht schon in diesem »ältesten Dokument der indischen Litteratur und Religion« »die deutlichen Spuren eines immer mehr überhandnehmenden geistigen Erschlaffens«. Er spricht von den »Opfergesängen und Litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen, — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen und im

[1]) Zweite Auflage, Leipzig 1881.
[2]) Berlin 1894.

berauschenden Somasaft sich Mut und Götterkraft zu trinken. Die Sänger des Rigveda, in altererbter Weise dichtend für das grofse und prunkvolle . . . Somaopfer, wollen nicht von dem Gott, welchen sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben . . . So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen.« »Nur in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechniker« konnte, meint Oldenberg, eine solche Poesie entstanden sein.

Mir scheinen diese Urteile beide übertrieben, und die Wahrheit liegt meiner Ansicht nach hier wie bei allen die Rigveda-Erklärung betreffenden Streitfragen in der Mitte. Erinnern wir uns, dafs die Hymnensammlung des Rigveda aus älteren und jüngeren Stücken zusammengesetzt ist. Und so wie es Hymnen in der Saṃhitā gibt, die verschiedenen Zeitaltern angehören, so sind auch die Hymnen inhaltlich von sehr verschiedenem Wert und verschiedenen Ursprungs. Kein Zweifel, dafs eine grofse Anzahl derselben unabhängig von allem Opferrituell entstanden ist, und dafs in ihnen der Hauch echter, urwüchsiger religiöser Poesie weht[1]). Wenn viele dieser Hymnen auch späterhin für Opferzwecke verwendet wurden, so beweist das durchaus nicht, dafs sie von Anfang an für diesen Zweck gedichtet worden sind. Anderseits ist es ebenso unzweifelhaft, dafs sehr viele Stücke der Rigveda-Saṃhitā von vornherein nichts anderes als Opfergesänge und Litaneien sein sollten und von priesterlichen Sängern recht handwerksmäfsig zusammengeleimt worden sind. Übertrieben ist es gewifs auch, wenn W. D. Whitney sagt: »Nicht ein indisches, sondern eher ein indogermanisches Buch scheinen die Vedas zu sein.« Aber ebenso entschieden ist es eine Übertreibung, wenn Pischel und Geldner (mit H. H. Wilson) behaupten, dafs die Inder zur Zeit des Rigveda bereits eine Kulturstufe erreicht hatten, die wenig verschieden war von der,

---

[1]) Nur darf man nicht mit solchen Übertreibungen kommen wie H. Brunnhofer (Über den Geist der indischen Lyrik, Leipzig 1882), der den Verfasser einer der späteren philosophischen Hymnen des Rigveda zu einem »aus den Nebeln der Urzeit emporragenden Dichterfürsten« macht (S. 15) und sich zu dem Satz hinreifsen läfst: »Der Veda ist gleichsam der Morgenlerchentriller der zum Bewufstsein ihrer Gröfse erwachenden Menschheit.« (S. 41.) Das ist der Veda gewifs nicht!

welche Alexander der Grofse bei seinem Einfall in Indien vorfand[1]).

Mag die Kluft, welche die Hymnen des Rigveda von der übrigen indischen Litteratur trennt, auch nicht so grofs sein, wie manche ältere Forscher angenommen haben, — eine Kluft ist doch vorhanden[2]). Dies beweist die Sprache, dies beweisen die oben angedeuteten Kulturverhältnisse, und dies beweist ganz besonders auch die Stufe der Religionsentwicklung, welche uns in den Hymnen entgegentritt. Und so viel ist sicher: Was auch immer der dichterische Gehalt der Lieder des Rigveda sein mag, es gibt keine wichtigere Quelle für die Erforschung der frühesten Stufen in der Entwicklung der indischen Religion, keine wichtigere litterarische Quelle für die Erforschung der Mythologie der indogermanischen Völker, ja, der Völker überhaupt als diese Lieder des Rigveda.

Um es mit einem Worte zu sagen: Was diesen Hymnen ihren Wert verleiht, ist der Umstand, dafs wir in denselben eine Mythologie im Werden vor uns sehen. Wir sehen Götter gewissermafsen vor unseren Augen entstehen. Viele der Hymnen gelten nicht einem Sonnengott, nicht einem Mondgott, nicht einem Feuergott, nicht einem Himmelsgott, nicht Sturmgöttern und Wassergottheiten, nicht einer Göttin der Morgenröte und einer Erdgöttin, sondern die leuchtende Sonne selbst, der strahlende Mond am nächtlichen Firmament, das auf dem Herde oder dem Altar lodernde Feuer oder auch der aus der Wolke zuckende Blitz, der helle Tageshimmel oder der gestirnte Nachthimmel, die brausenden Stürme, die strömenden Wasser der Wolken und der Flüsse, die erglühende Morgenröte und die weithin sich ausbreitende, fruchtbare Erde — alle diese Naturerscheinungen werden als solche verherrlicht, angebetet und angerufen. Und erst allmählich vollzieht sich in den Liedern des Rigveda selbst die Umwandlung dieser Naturerscheinungen in mythologische Gestalten, in Götter und Göttinnen, wie Sūrya (Sonne), Soma (Mond), Agni (Feuer), Dyaus (Himmel), Maruts (Stürme), Vāyu (Wind), Āpas (Gewässer), Uṣas (Morgenröte) und Pṛthivī (Erde), deren Namen auch noch unzweifelhaft andeuten, was sie ursprünglich gewesen

---

[1]) Vedische Studien I, S. XXVI.
[2]) So auch A. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 8.

sind. Und so beweisen die Lieder des Rigveda unwiderleglich, dafs die hervorragendsten Gestalten der Mythologie aus Personifikationen der auffälligsten Naturerscheinungen hervorgegangen sind. Der mythologischen Forschung aber ist es gelungen, auch bei anderen Gottheiten, deren Namen nicht mehr so durchsichtig sind, nachzuweisen, dafs sie ursprünglich nichts anderes waren als ebensolche Naturerscheinungen wie Sonne, Mond u. s. w. Solche mythologische Gestalten, deren ursprüngliche Natur in den Hymnen schon halb und halb vergessen ist, und die nur mehr als mächtige, erhabene und durch allerlei Wundertaten ausgezeichnete Wesen gefeiert werden, sind Indra, Varuṇa, Mitra, Aditi, Viṣṇu, Pūṣan, die beiden Aśvins, Rudra und Parjanya. Auch diese Götternamen bezeichneten ursprünglich Naturerscheinungen und Naturwesen. Beiwörter, welche zunächst eine besonders wichtige Seite eines Naturwesens hervorhoben, wurden zu eigenen Götternamen und zu neuen Göttern. So waren Savitar, der »Erreger«, der »Beleber«, und Vivasvat, »der Leuchtende«, zuerst Beiwörter, dann Namen der Sonne, und schliefslich wurden sie zu selbständigen Sonnengöttern neben Sūrya. Auch die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten sind vielfach in dem Polytheismus der vedischen Inder vertreten[1]). So kommt es, dafs auch Mitra, Viṣṇu und Pūṣan im Rigveda als Sonnengötter erscheinen. Pūṣan war vermutlich ursprünglich der Sonnengott eines kleinen Hirtenstammes, ehe er als der »Herr der Wege«, der Schützer der Reisenden, der Gott, der alle Pfade kennt und auch das verlaufene Vieh wieder auf den richtigen Weg bringt, in das vedische Pantheon aufgenommen wurde. Mitra, der identisch ist mit dem Mithra des Avesta, gibt sich schon dadurch als ein alter arischer Sonnengott zu erkennen, der noch aus der Zeit stammt, wo Inder und Iranier ein Volk bildeten. Nicht bei allen Göttern ist es so leicht, zu ergründen, welcher Naturerscheinung sie ihren Ursprung verdanken. Noch gehen die Ansichten der Forscher in der Erklärung von Göttern wie Indra, Varuṇa, Rudra, der Aditi und den Aśvins — um nur die wichtigsten zu nennen — weit auseinander. So ist Indra dem einen ein Gewittergott, dem andern ein alter Sonnengott. Varuṇa gilt den einen als ein Himmelsgott, während andere in ihm einen Mondgott sehen.

---

[1]) Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie II. 14 ff.

Rudra, der gewöhnlich für einen Sturmgott gehalten wird, weil er der Vater der Sturmgötter (der »Maruts«) ist, wäre nach Oldenberg ein Berg- und Waldgott, nach Hillebrandt »ein Gott der Schrecken des tropischen Klimas«. Aditi ist nach der einen Ansicht der weite Himmelsraum, nach der anderen die endlos sich ausbreitende Erde. Die beiden Aśvins, ein Götterpaar, welches mit den griechischen Dioskuren zweifellos verwandt ist und sich auch in der germanischen und lettischen Mythologie wiederfindet, waren schon vor Yāska den alten indischen Exegeten ein Rätsel; die einen hielten sie für Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, und heute noch sehen manche Forscher in ihnen die beiden Dämmerungen, andere Sonne und Mond, wieder andere den Morgen- und Abendstern und noch andere das Sternbild der Gemini[1]). Was aber das wichtigste ist: darin stimmen die meisten Mythologen heute überein, dafs die weitaus gröfste Mehrzahl der vedischen Götter aus Naturerscheinungen oder Naturwesen hervorgegangen ist. Wohl hat es auch einige Gottheiten gegeben, welche aus Abstraktionen zu göttlichen Wesen geworden sind, aber sie treten fast alle erst in den spätesten Hymnen des X. Buches auf; so Viśvakarman, »der Weltbaumeister«, Prajāpati, »der Herr der Geschöpfe«, oder Śraddhā, »Glaube«, Manyu, »Zorn«, und einige ähnliche Personifikationen. Wichtiger sind einzelne Götter der sogenannten »niederen« Mythologie,

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, zu all den Streitfragen, welche die vedische Mythologie betreffen, Stellung zu nehmen. Die Tatsachen der vedischen Mythologie findet man am besten zusammengestellt bei A. A. Macdonell, Vedic Mythology (im »Grundrifs« III, 1A). Wer sich in bezug auf die Erklärung der Mythen und des Götterglaubens der alten Inder orientieren will, mufs unbedingt sowohl H. Oldenbergs »Religion des Veda« (Berlin 1894) als auch A. Hillebrandts »Vedische Mythologie« (drei Bände, Breslau 1891—1902) zu Rate ziehen. So verschieden auch die Resultate sind, zu denen die beiden Forscher gelangen, so haben doch beide zur Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis der vedischen Religion unendlich viel beigetragen. Dafs aber bei den hier in Betracht kommenden Fragen absolute Sicherheit nie zu erreichen ist, dafs man der Wahrheit immer nur mehr oder weniger nahekommen kann, darüber mufs sich auch der Laie klar werden. Grofse Verdienste um die Erforschung der vedischen Religion und noch mehr um die Exegese der Hymnen des Rigveda hat sich auch der französische Gelehrte Abel Bergaigne (La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, drei Bände, Paris 1878—1883) erworben.

welche auch im Rigveda vorkommen: die Ṛbhus, welche den Elfen, die Apsaras, welche den Nymphen entsprechen, und die Gandharvas, welche eine Art Wald- und Feldgeister sind. Auch zahlreiche Dämonen und böse Geister erscheinen in den Hymnen als Götterfeinde, welche von den Devas oder Göttern gehaſst und bekämpft werden. Der Name Asura aber, mit welchem in den späteren vedischen Werken diese Götterfeinde bezeichnet werden, kommt im Rigveda noch in der alten Bedeutung »Gott« vor, welche das entsprechende Wort »Ahura« im Avesta hat, und nur an wenigen Stellen auch in der Bedeutung von Dämonen. Im Rigveda ist Dāsa oder Dasyu — so bezeichnete man auch die nicht-arischen Ureinwohner — der gewöhnliche Name für die bösen Dämonen, daneben auch Rakṣas oder Rākṣasas, womit im Rigveda ebenso wie in der ganzen späteren indischen Litteratur alle Arten von unheilbringenden, gespenstischen Wesen bezeichnet werden. Auch die Pitaras, die »Väter« oder Ahnengeister, empfangen schon im Rigveda göttliche Verehrung. Und der König dieser Ahnengeister, der im Reiche der Verstorbenen hoch oben im höchsten Himmel herrscht, ist Yama, ein Gott, der schon der indo-iranischen Vorzeit angehört; denn er ist identisch mit Yima, der im Avesta der erste Mensch, der Urahn des Menschengeschlechts ist. Als der erste Dahingeschiedene — vielleicht ursprünglich die täglich untersinkende Sonne oder der allmonatlich hinsterbende Mond — wurde er zum König im Reiche der Toten. Aber dieses Totenreich ist im Himmel, und den Sterbenden tröstet der Glaube, daſs er nach dem Tode im höchsten Himmel bei König Yama weilen werde. Von dem düsteren Glauben an eine Seelenwanderung und ein ewiges Wiedergeborenwerden — dem Glauben, welcher das ganze philosophische Denken der Inder in späteren Jahrhunderten beherrscht — ist im Rigveda noch keine Spur zu finden. So sehen wir auch hier, wie doch in diesen Hymnen ein ganz anderer Geist weht als in der gesamten späteren indischen Litteratur.

Gerade diese bedeutenden Unterschiede zwischen den religiösen Anschauungen, die in den Liedern des Rigveda zutage treten, und denen der Folgezeit beweisen aber auch, daſs diese Lieder tatsächlich den Volksglauben der alten arischen Inder widerspiegeln. Und wenn es auch richtig ist, daſs die Lieder des Rigveda nicht eigentlich »Volksdichtung« zu nennen sind, daſs

sie — zum grofsen Teile wenigstens — in gewissen Sängerfamilien, in engen priesterlichen Kreisen entstanden sind, so dürfen wir doch nicht glauben, dafs diese Priester und Sänger die Mythologie und das Religionswesen ohne Rücksicht auf den Volksglauben geschaffen haben. Wohl mag manches, was uns von den Göttern berichtet wird, nur auf »momentanen Einfällen der einzelnen Dichter« beruhen, aber *im grofsen und ganzen* müssen wir annehmen, dafs diese Priester und Sänger an Volkstümliches angeknüpft haben, dafs sie — wie Hillebrandt treffend sagt — »über, aber nicht aufser dem Volke« standen[1]).

So sind uns denn diese Lieder als Zeugnisse für den ältesten Götterglauben der arischen Inder von unschätzbarem Wert. Aber auch als Werke der Dichtkunst verdienen sie einen hervorragenden Platz in der Weltlitteratur. Wohl erheben sich die Dichter dieser Hymnen nur äufserst selten zu dem erhabenen Schwung und der tiefen Inbrunst etwa der religiösen Poesie der Hebräer. Der vedische Sänger blickt zu dem Gott, den er besingt, nicht mit jener erschauernden Ehrfurcht und nicht mit jenem felsenfesten Glauben empor wie der Psalmist zu Jehovah. Und nicht, wie bei diesem, steigen die Gebete der priesterlichen Sänger Altindiens aus dem Tiefinnersten der Seele zu den Himmlischen empor. Diese Dichter stehen mit den Göttern, die sie besingen, auf mehr vertrautem Fufse. Wenn sie einem Gott ein Loblied singen, so erwarten sie von ihm, dafs er ihnen dafür auch Reichtümer an Kühen und Heldensöhnen schenkt, und sie scheuen sich auch nicht, dem Gotte das zu sagen. »Do, ut des« ist der Standpunkt, auf dem sie stehen. So sagt ein vedischer Sänger zu dem Gott Indra (Rv. VIII, 14, 1. 2):

»Wenn ich, o Indra, so wie du,
Allein der Herr der Güter wär',
Dann würde mein Lobsänger nie
Ganz ohne Rinder sein;

Ihm helfen würd' ich, schenken ihm,
Dem weisen Sänger, — tät' es gern,
Wenn ich, o hilfereicher Gott,
Der Herr der Rinder wär'.«

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Aus Indien und Iran, S. 19. Religion des Veda, S. 13. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 4.

Und ein anderer Sänger wendet sich an Gott Agni mit den Worten (Rv. VIII, 19, 25. 26):

»Wenn, Agni, du der Sterbliche wärest und der Unsterbliche ich,
O du dem Mitra gleicher Sohn der Kraft, dem unser Opfer gilt —
Nicht würd' dem Fluche ich, dem Unheil preis dich geben, guter Gott!
Nicht würde mein Lobpreiser arm und elend, nicht im Unglück sein.«

Doch ist der Charakter der Hymnen — und ich spreche zunächst von jenen, welche Anrufungen und Lobpreisungen der Götter enthalten, ohne für bestimmte Opferzwecke verfasst zu sein — sehr verschieden, je nach den Gottheiten, welchen sie gewidmet sind. Zu den erhabensten und schwungvollsten Gedichten gehören unstreitig die Lieder an Varuṇa. Es sind ihrer allerdings nicht viele. Varuṇa aber ist der einzige unter den vedischen Göttern, der hocherhaben über den Sterblichen dasteht, dem sich der Sänger nur mit Zittern und Bangen und in demutsvoller Ehrfurcht zu nahen wagt. Varuṇa ist es auch, der mehr als irgendein anderer Gott des vedischen Pantheons sich um den sittlichen Wandel der Menschen kümmert und die Sünder bestraft. Zerknirscht naht ihm deshalb der Sänger und bittet um Vergebung seiner Sünden. Darum sind die an Varuṇa gerichteten Hymnen auch die einzigen, die sich einigermassen mit der Poesie der Psalmen etwa vergleichen lassen. Als Probe gebe ich den Hymnus Rv. V, 85 in der Übersetzung von K. Geldner[1]):

»Das Lied stimm an bald laut, bald leiser tönend
Dem Varuṇa, dem Herrn des Alls, das liebe,
Ihm, der die Erde spannte, wie der Schlächter
Die Stierhaut in dem Sonnenscheine spreitet.

Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben[2]),
Ins Ross den Mut gelegt, die Milch in Kühe,
Verstand ins Herz, in Wasserfluten Feuer[3]),
Die Sonn' am Himmel, auf den Fels den Soma.

[1]) »Siebenzig Lieder des Rigveda«, Nr. 2.

[2]) Im Text heisst es aber: »Über die Wälder hat er den Luftraum ausgespannt.«

[3]) Nämlich den Blitz in die Wolke.

Die Wolkentonne stürzt er um und läſst sie
Zerrinnen in die Luft, nach Erd' und Himmel.
So tränket er, der König alles Lebens,
Die Wesen, wie des Feldes Frucht der Regen.

Er netzt der Erde Boden und den Himmel;
Sobald er jene Milch will melken lassen,
So hüllen Berge sich in Wetterwolken,
Und rüstige Männer bringen sie zum Schmelzen [1]).

Auch dies gewaltige Wunderwerk Varuṇas,
Des hochgerühmten Gottes, will ich künden:
In Lüften stehend miſst er mit der Sonne
Die Erdenräume wie mit einem Maſse.

Auch dies gewaltige Wunderwerk des Gottes,
Des höchsten Weisen, tastet keine Hand an,
Daſs aller Ströme blinkende Gewässer
In eine See gegossen sie nicht füllen.

Wenn wir den nah befreundeten und lieben
Genossen oder Bruder oder Nachbarn,
Wenn wir den Landsmann oder Fremden jemals,
O Varuṇa, verletzten, so vergib das.

Wenn wir wie Schelme bei dem Spiel betrogen,
Wenn wissentlich wir fehlten oder anders,
So löse alle diese Schuld wie Flocken;
Dir lieb und wert zu sein, ist unser Streben.«

Varuṇa ist auch schon im Rigveda, wie er in der späteren Mythologie der Gott des Meeres ist, ein Gott der Gewässer, und darum bestraft er auch die Menschen, die sich versündigt haben, vornehmlich durch die Wassersucht. Ein schlichtes Gebet eines an der Wassersucht Erkrankten ist Rv. VII, 89. Ich gebe es in wörtlicher Prosaübersetzung:

›O möcht' ich doch noch nicht ins irdene Haus [2]) eingehen, o König Varuṇa! Sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

---

[1]) Die Milch ist das Wasser der (mit Kühen verglichenen) Wolken. Die »rüstigen Männer« sind die Sturmgötter (Maruts), welche beim Gewitter die »Milch« der Wolken zum Flieſsen bringen.

[2]) Das Grab oder die tönerne Urne, in welcher die Asche des verbrannten Leichnams aufbewahrt wird, kann gemeint sein. Über die Bestattungsweisen der alten Inder siehe unten S. 84 f.

Wenn ich, wie ein aufgeblasener Schlauch, schwankend einhergehe, o Steinbewehrter, — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Durch die Schwäche meines Verstandes bin ich — ich weifs nicht, wie — irre gegangen; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Obgleich dein Sänger mitten im Wasser steht, hat ihn doch Durst heimgesucht; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen.

Was immer wir, o Varuṇa, Menschen, die wir sind, für Unrecht gegen das Göttervolk begangen, wenn wir auch aus Unverstand deine Gesetze übertreten haben, — o Gott, füge uns kein Leid zu um dieser Sünde willen!«

Ein ganz anderer Ton ist es, welcher in den Liedern an den Gott Indra angeschlagen wird. Indra kann als der eigentliche Nationalgott der vedischen Inder bezeichnet werden. Da aber die Inder zur Zeit des Rigveda noch ein kämpfendes und ringendes Volk waren, so ist auch Indra ein durchaus kriegerischer Gott. Seine ungeheure Kraft und Rauflust wird immer wieder geschildert, und mit Liebe verweilen die vedischen Sänger bei den Kämpfen des Indra mit den Dämonen, die er mit seinem Donnerkeil vernichtet. Namentlich wird der Kampf des Indra mit dem Vṛtra in zahlreichen Hymnen besungen. Immer wieder ist von dem grofsartigen Sieg die Rede, welchen der Gott über den Dämon errungen; unzählige Male wird Indra jubelnd gepriesen, dafs er den Vṛtra mit seinem Donnerkeil erschlagen. Vṛtra (wahrscheinlich »der Hemmer«) ist ein Dämon in Schlangen- oder Drachengestalt, der die Wasser in einem Berge eingeschlossen oder gefangen hält. Indra will die Wasser befreien. Er trinkt sich mit Soma Mut, eilt zum Kampf und erschlägt das Ungeheuer; — nun strömen die befreiten Wasser über den Leichnam des Vṛtra in raschem Laufe dahin. Sehr anschaulich wird uns diese grofse Tat des Indra in dem Liede Rv. I, 32 geschildert, das mit den Versen beginnt:

»Indras Heldentaten will ich verkünden, die ersten, die des Donnerkeils Herr getan hat. Die Schlange hat er geschlagen, den Wassern hat er Bahn gemacht, der Berge Bauch hat er gespalten.

Die Schlange hat er geschlagen, die auf dem Berge lag. Tvaṣṭar hat ihm den sausenden Donnerkeil geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.«[1])

---

[1]) Nach Oldenberg, der den ganzen Hymnus übersetzt hat in seiner »Religion des Veda«, S. 136 ff.

Die Lieder lassen keinen Zweifel darüber, dafs es sich bei dem Mythos vom Drachenkampf des Indra um ein gewaltiges Naturphänomen handelt. Himmel und Erde erzittern, wenn Indra den Vṛtra erschlägt. Er vernichtet den Drachen nicht nur einmal, sondern wiederholt, und er wird aufgefordert, auch in der Zukunft immer den Vṛtra zu töten und die Wasser zu befreien. Schon die alten indischen Veda-Erklärer sagen uns, dafs Indra ein Gewittergott ist, dafs wir unter den Bergen, in welchen die Wasser eingeschlossen sind, die Wolken zu verstehen haben, in denen Vṛtra — der Dämon der Dürre — die Wasser eingekerkert hält. Und die meisten europäischen Mythologen schlossen sich dieser Meinung an und sahen in dem donnerkeilbewehrten Indra ein Gegenstück des germanischen Thunar, der den Donnerhammer Mjölnir schwingt, einen in die indogermanische Vorzeit zurückreichenden Gewittergott, und in dem Drachenkampf eine mythologische Darstellung des Gewitters. Neuerdings hat aber Hillebrandt zu beweisen gesucht, dafs Vṛtra nicht ein Wolkendämon und nicht ein Dämon der Dürre, sondern ein Winterriese ist, dessen Macht durch den Sonnengott Indra gebrochen wird; die »Ströme«, welche von Vṛtra gefangengehalten und von Indra befreit werden, sind nach ihm nicht die Regengüsse, sondern die Ströme des nordwestlichen Indiens, welche im Winter versiegen und sich erst füllen, wenn die Sonne die Schneemassen der Berge des Himalaja zum Schmelzen bringt.

Wie immer dem sein mag, sicher ist, dafs die vedischen Sänger selbst kein klares Bewufstsein mehr von der ursprünglichen Naturbedeutung des Indra sowie des Vṛtra hatten. Für sie war Indra ein gewaltiger Kämpe, ein Riese von ungeheurer Stärke, Vṛtra aber der gefürchtetste unter den Dämonen, welche man in den schwarzen Ureinwohnern des Landes verkörpert glaubte. Indra kämpft ja nicht nur mit Vṛtra, sondern mit zahlreichen anderen Dämonen. Und seine Dämonenkämpfe sind nur ein Abbild der Kämpfe, welche die arischen Einwanderer auszufechten hatten. Darum ist auch Indra vor allem ein Gott der Krieger. Und von keinem der Götter des vedischen Pantheons werden uns so viele individuelle Züge mitgeteilt, keiner wird so »lebenswahr« — wenn man den Ausdruck von einer Gottheit gebrauchen kann — gezeichnet wie dieser kriegerische Gott in den 250 Hymnen, die ihm gewidmet sind. Grofs und

stark sind seine Arme. Mit schönen Lippen schlürft er den Somatrank, und wenn er getrunken, bewegt er vergnügt die Kinnbacken und schüttelt den blonden Bart. Goldblond ist auch sein Haar und seine ganze Erscheinung. Er ist ein Riese von Gestalt, — Himmel und Erde wären nicht grofs genug, um ihm als Gürtel zu dienen. An Stärke und Kraft kommt ihm kein Himmlischer und kein Irdischer gleich. Als er die zwei endlosen Welten erfafste, da waren sie für ihn blofs eine Handvoll. Mit Vorliebe wird er ein Stier genannt. Grenzenlos wie seine Stärke ist auch seine Trinkfähigkeit, die in den Liedern oft nicht ohne Humor geschildert wird. Bevor er den Vṛtra schlug, trank er drei Teiche voll Soma aus; und einmal heifst es gar, er habe auf einen Schluck dreifsig Teiche Somasaft getrunken. Kaum dafs er geboren war — und seine Geburt war keine gewöhnliche, denn noch im Mutterschofse sagte er: »Hier will ich nicht hinausgehen; das ist ein schlechter Weg; querdurch aus der Seite will ich hinaus« (Rv. IV, 18, 2) —, trank er auch schon den Soma becherweise. Manchmal hat er auch des Guten zuviel getan. In dem Lied Rv. X, 119 führt uns ein Sänger den trunkenen Indra vor, wie er einen Monolog hält und überlegt, was er machen soll — »So will ich's machen, nein, so,« »ich will die Erde hier, nein, ich will sie dorthin setzen« u. s. w. —, wobei jede Strophe mit dem vielsagenden Refrain endet: »Habe ich denn vom Soma getrunken?«

Dieser kriegerische Nationalgott eignete sich viel mehr als irgendein anderer zum Götterfürsten. Und obwohl im Rigveda fast jeder der Götter gelegentlich einmal als der erste und höchste aller Götter gepriesen wird — es ist dies eine Art der Schmeichelei, durch welche man sich den Gott gewogen machen will, ähnlich wie spätere Hofdichter manches kleine Fürstchen als Weltbeherrscher gefeiert haben —, so ist doch Indra in den ältesten Zeiten unzweifelhaft ein König unter den Göttern, ähnlich wie der Zeus des griechischen Olymps.

Als Götterfürst wird er gefeiert in dem Liede Rv. II, 12, das als Probe eines Indraliedes hier in wörtlicher Prosaübersetzung gegeben sei:

»Der verständige Gott, der, kaum dafs er geboren war, die Götter alle schon an Einsicht übertraf, vor dessen ungestümer Kraft Himmel und Erde erbebten, ob der Gröfse seiner Mannhaftigkeit, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die wankende Erde festigte, der die taumelnden Berge zur Ruhe brachte, der den Luftraum weithin ausmaſs, der den Himmel gestützt hat, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die Schlange getötet und die sieben Ströme freigemacht, der die Kühe aus dem Versteck des Vala herausgetrieben[1]), der zwischen zwei Steinen (Wolken?) den Agni erzeugte, der Zermalmer in Schlachten — das, ihr Leute, ist Indra.

Der diese ganze Welt zum Wanken bringt, der die Sklavenrasse gedemütigt und ins Versteck getrieben, der die Reichtümer des Feindes an sich gerissen hat, gleichwie ein Spieler, wenn er gewonnen, den Preis einzieht, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der so gewaltig ist, und von dem die Leute fragen ‚Wo ist er?‘, und von dem sie sagen: ‚Er ist ja gar nicht,‘ der die Schätze des Feindes vermindert, wie der Gewinner beim Spiel die Einsätze, an den glaubet, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der ein Förderer des Frommen, ein Helfer des Armen, des Priesters, des flehenden Sängers, der ein Helfer dessen ist, der die Preſssteine herrichtet und den Soma preſst, der mit schönen Lippen trinkt — das, ihr Leute, ist Indra.

Unter dessen Botmäſsigkeit alle Rosse und Rinder, Menschen und Streitwagen stehen, der die Sonne, der die Morgenröte hervorgebracht, der die Wasser lenkt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Den die beiden Schlachtreihen, wenn sie zusammenstoſsen, jede einzeln anrufen — die beiden feindlichen Kämpfer, die stärkeren sowohl wie die schwächeren —, und den auch die beiden, welche denselben Streitwagen bestiegen[2]), jeder für sich anrufen, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ohne den die Menschen nicht siegen, den die Kämpfenden zu Hilfe rufen, der jedem Feind ein ebenbürtiger Gegner ist, der das Unerschütterliche erschüttert, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der immer noch diejenigen, welche groſse Schuld auf sich geladen, mit seinem Pfeil getötet hat, eh daſs sie es gedacht, der dem Trotzigen an Trotz nicht nachgibt, der Töter des Dasyu[3]) — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den in den Bergen hausenden Śambara[3]) im vierzigsten Herbste aufgefunden, der den Drachen Dānu[3]), obgleich dieser all seine Kraft anwandte, getötet hat, so daſs er hingestreckt dalag, — das, ihr Leute, ist Indra.

---

[1]) Nächst der Vṛtratötung ist diese Befreiung der Kühe die gröſste Heldentat des Indra. Man vergleicht damit — ich glaube, mit Recht — die Tat des Herakles, der den dreiköpfigen Geryoneus tötet und die von ihm geraubten Rinderherden wegführt. Ebenso Hercules und Cacus. Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 143 fg. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 260 ff.

[2]) Nämlich der Kämpfer und der Wagenlenker.

[3]) Namen von Dämonen.

Der kraftvolle Stier, der mit sieben Zügeln einherfährt[1], der die sieben Ströme freigelassen hat, so dafs sie dahinfliefsen, der den zum Himmel hinaufklimmenden Rauhiṇa[2]) hinabgeschleudert hat, mit dem Donnerkeil in der Hand, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ja, Himmel und Erde beugen sich vor ihm; vor seiner ungestümen Kraft erzittern die Berge. Er, der als Somatrinker berühmt ist, der den Donnerkeil im Arme hält, der den Donnerkeil mit der Hand schwingt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den Somapresser und den Speisenkocher, der den Lobsänger und den Opferdarbringer[3]) mit seiner Hilfe fördert, für den das Opferlied, für den der Soma, für den diese Opferspende hier eine Stärkung ist, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der du unaufhaltsam dem Somapresser und dem Speisenkocher reiche Speise erschliefsest, der wahrlich bist du, der wahrhaftige! Mögen wir, o Indra, immerdar als deine lieben Freunde reich an Helden in der Opferversammlung gebieten!«[4])

Wenn uns die Hymnen an Varuṇa und Indra zeigen, dafs es den vedischen Dichtern nicht an Pathos, Kraft und Urwüchsigkeit fehlt, so zeigen uns die Lieder an A g n i, das Feuer oder den Feuergott, dafs diese Dichter auch oft den schlichten, warmen Herzenston zu finden wissen. Agni — als das Opferfeuer und als das Feuer, das auf dem Herde flammt — gilt als der Freund der Menschen; er ist der Vermittler zwischen ihnen und den Göttern, und zu ihm spricht der Dichter wie zu einem lieben Freund. Er betet zu ihm, dafs er ihn segne, »wie der Vater den Sohn«, und er setzt voraus, dafs der Gott an seinem Liede sich freut und dem Sänger seinen Wunsch erfüllt. Wenn Indra der Gott des Kriegers ist, so ist Agni der Gott des Familienvaters, der ihm Weib und Kinder beschützt und ihm Haus und Hof gedeihen läfst. Er heifst selbst oft »Hausherr« (gṛhapati). Er ist der »Gast« jedes Hauses, »der erste aller Gäste«. Als Unsterblicher hat er unter den Sterblichen seine Wohnung aufgeschlagen; und unter seinem Schutze steht das Gedeihen der Familie. Seit uralter Zeit wurde die Braut, wenn sie ins

---

[1]) Indra hat einen mit sieben Zügeln versehenen Wagen (Rv. II, 18, 1; VI, 44, 24), d. h.: viele Pferde — »sieben« bedeutet im Rigveda oft »viele« — sind an seinen Wagen gespannt

[2]) Name eines Dämons.

[3]) Das sind die vier Opferpriester der älteren Zeit.

[4]) Die letzte Strophe dürfte ein späterer Zusatz sein aus der Zeit, wo der Hymnus in ein Opferlied umgewandelt wurde.

neue Heim einzog, um das heilige Feuer herumgeführt, — und darum heifst Agni auch »der Buhle der Mädchen, der Gatte der Weiber« (Rv. I, 66, 8), und in einem Hochzeitsspruch wird gesagt, dafs Agni der Gatte der Mädchen ist, und dafs der Bräutigam die Braut von Agni empfängt. Schlichte Gebete richtete man an ihn bei der Hochzeit, bei der Geburt von Kindern und ähnlichen Familienereignissen. Während des Hochzeitsopfers betete man für die Braut: »Möge Agni, der Hausherr, sie schützen! Möge er ihre Nachkommen zu hohem Alter führen; gesegneten Schofses sei sie, Mutter lebender Kinder. Möge sie Freude ihrer Söhne schauen!« Als das Opferfeuer ist Agni »der Bote« zwischen Göttern und Menschen; und bald heifst es, dafs er als solcher die Opferspeisen zu den Göttern emporträgt, bald auch, dafs er die Götter zum Opfer herabbringt. Darum heifst er der Priester, der Weise, der Brahmane, der Purohita (Hauspriester), und mit Vorliebe wird ihm der Titel Hotar — so heifst der vornehmste der Priester — beigelegt. Werdende Mythologie und Dichtung sind gerade in den Liedern an Agni kaum zu trennen. Durch reichliche Güsse von zerlassener Butter wurde das Opferfeuer in heller Glut strahlend erhalten, und der Dichter sagt: Agnis Antlitz glänzt, oder sein Rücken, seine Haare triefen von Butterschmalz. Und wenn er als flammenhaarig oder rothaarig, rotbärtig, als mit scharfen Kinnbacken und goldenglänzenden Zähnen versehen geschildert wird; wenn von den Flammen des Feuers als von Agnis Zungen die Rede ist; wenn der Dichter, an das helle, nach allen Seiten strahlende Feuer denkend, den Agni vieräugig oder tausendäugig nennt; so kann man das alles ebensogut Poesie als Mythologie nennen. So wird auch das Prasseln und Knistern des Feuers mit dem Brüllen des Stieres[1]) verglichen, — und Agni wird als Stier bezeichnet. Die spitz aufsteigenden Flammen werden als Hörner gedacht, und ein Sänger nennt den Agni »mit tausend Hörnern versehen«, während ein anderer sagt, dafs er seine Hörner wetzt und im Zorne schüttelt. Ebenso häufig wird aber Agni auch mit einem lustig wiehernden Pferde, einem »feurigen Renner«, verglichen, — und in der Mythologie wie im Kult steht Agni zum Pferd in enger Beziehung. Wenn

---

[1]) Auch im Englischen spricht man vom 'roaring fire', dem »brüllenden Feuer«.

aber Agni auch als der Vogel, der Himmelsadler, bezeichnet wird, der mit raschem Fluge zwischen Himmel und Erde dahineilt, so haben wir an die vom Himmel herabfahrende Blitzesflamme zu denken. Wieder an eine andere Erscheinung des Feuers denkt der Dichter, wenn er sagt (Rv. I, 143, 5): »Agni frifst mit seinen scharfen Kinnbacken die Wälder; er zerkaut sie, er streckt sie nieder wie der Krieger seine Feinde.« Und ähnlich ein anderer Dichter (Rv. I, 65, 8): »Wenn Agni, vom Winde entfacht, sich durch die Wälder ausbreitet, schert er ab das Haar der Erde« (d. h. Gras und Kräuter).

Selbst die eigentlichen Agnimythen sind nur aus der dichterischen Bilder- und Rätselsprache hervorgegangen. Agni hat drei Geburten oder drei Geburtsstätten: Am Himmel glüht er als das Feuer der Sonne, auf Erden wird er von den Menschen aus den beiden Reibhölzern erzeugt, und als der Blitz wird er im Wasser geboren. Da er mit Hilfe von zwei Reibhölzern (Araṇis) erzeugt wird, heifst es, dafs er zwei Mütter hat, — und »kaum ist das Kind geboren, frifst es die beiden Mütter auf« (Rv. X, 79, 4). Ein älterer Dichter aber sagt: »Zehn unermüdliche Jungfrauen haben dies Kind des Tvaṣṭar (d. h. den Agni) hervorgebracht« (Rv. I, 95, 2), womit die zehn Finger gemeint sind, welche beim Feuerquirlen verwendet werden mufsten; und da es nur durch grofse Kraftanstrengung möglich war, das Feuer durch das Quirlen aus den Hölzern herauszubringen, heifst Agni im ganzen Rigveda »der Sohn der Kraft«.

Bei dem ausgedehnten Umfang, welchen der Feuerkult bei den alten Indern spielte, ist es nicht zu verwundern, dafs von den zahlreichen Liedern im Rigveda, welche dem Agni gewidmet sind — es sind deren gegen zweihundert — die meisten als Opferlieder verwendet, viele auch nur für Opferzwecke gedichtet worden sind. Dennoch finden wir unter diesen Liedern viele einfache, schlichte Gebete, die ja vielleicht das Werk von Priestern, jedenfalls aber das Werk von Dichtern sind. Als Beispiel gebe ich den ersten Hymnus unserer Rigveda-Samhita in der Übersetzung von Ernst Meier[1]), welche den Charakter des Originals sehr gut wiedergibt:

---

[1]) Die klassischen Dichtungen der Inder III, 32 fg.

»Ich preise den Agni[1]),
Den göttlichen Opferer,
Den Priester, den Sänger,
Den Schätzereichsten.

Gepriesen von alten
Und neuen Weisen,
Führe Agni
Die Götter hieher!

Durch ihn erhalte der Opfrer
Täglich sich mehrenden,
Ruhmvollen Reichtum
Und kräftige Kinder!

O, Agni, das Opfer,
Das du umfassest
Ungestört,
Das kommt zu den Göttern.

Er, der heilige Sänger,
Der das Opfer leitet,
Der wahrhaftig und ruhmvoll,
Er, der Gott, nahe mit den Göttern.

O, Agni, das Heil,
Das du dem Opfrer gewährst,
Das kommt auch wahrlich
Dir zugut.

Wir nahen dir täglich
Bei Nacht und am Tage,
Mit frommen Werken
Dich verehrend.

Wir nahen dir,
Dem Beschützer der Opfer,
Dem Strahlenden,
Der du wächst in der Wohnung.

Sei uns freundlich, o Agni,
Wie der Vater dem Sohn!
Sei du mit uns
Zu unserm Heile!«

---

[1]) E. Meier schreibt immer den Nominativ Agnis statt Agni.

Manche Perlen lyrischer Dichtung, die uns ebenso durch das feine Verständnis für Naturschönheiten, wie durch ihre bilderreiche Sprache anmuten, finden sich unter den Liedern an Sūrya (die Sonne), an Parjanya (den Regengott), an die Maruts (die Sturmgötter) und vor allem an Uṣas (die Morgenröte). In den an die letztere gerichteten Hymnen überbieten sich die Sänger an prachtvollen Bildern, welche die Herrlichkeit der aufleuchtenden Morgenröte schildern sollen. Strahlend naht sie wie eine von der Mutter geschmückte Jungfrau, die stolz ist auf ihren Leib. Sie zieht prächtige Gewänder an, wie eine Tänzerin, und enthüllt dem Sterblichen ihren Busen. In Licht gekleidet erscheint die Jungfrau im Osten und entschleiert ihre Reize. Sie öffnet die Tore des Himmels und tritt strahlend aus denselben hervor. Immer wieder werden ihre Reize mit denen eines zur Liebe lockenden Weibes verglichen.

»Als wäre nach dem Bad der Schönheit ihres Leibs
Sie sich bewufst, steht sie hoch aufgerichtet da,
Dafs wir sie schau'n. Den Feind, das Dunkel, hat verscheucht
Die Himmelstochter, die mit Licht gekommen ist.

Gleich einem schönen Weib enthüllt die Himmelstochter
Den Männern ihre Brust. Sie breitet Schätze aus,
Die sich der Fromme wünscht; und wie von Alters her,
Hat wieder uns die Junge heut' das Licht gebracht.« [1])

Den folgenden Hymnus an die Morgenröte (Rv. VI, 64) gebe ich in der Übersetzung von H. Brunnhofer [2]):

»In Majestät aufstrahlt die Morgenröte,
Weifsglänzend wie der Wasser Silberwogen.
Sie macht die Pfade schön und leicht zu wandeln
Und ist so mild und gut und reich an Gaben.

Ja, du bist gut, du leuchtest weit, zum Himmel
Sind deines Lichtes Strahlen aufgeflogen.
Du schmückest dich und prangst mit deinem Busen
Und strahlst voll Hoheit, Göttin Morgenröte.

Es führt dich ein Gespann von roten Kühen,
Du sel'ge, die du weit und breit dich ausdehnst.
Sie scheucht die Feinde wie ein Held mit Schleudern,
Und schlägt das Dunkel wie ein Wagenkämpfer.

---

[1]) Rv. V, 80, 5—6.

[2]) Geist der indischen Lyrik, S. 8 f.

Bequeme Pfade hast du selbst auf Bergen
Und schreitest, selberleuchtend, durch die Wolken.
So bring uns, Hohe, denn auf breiten Bahnen
Gedeih'n und Reichtum, Göttin Morgenröte!

Ja bring uns doch, die du mit deinen Rindern
Das Beste führest, Reichtum nach Gefallen!
Ja, Himmelstochter, die du dich als Göttin
Beim Morgensegen noch so mild gezeigt hast!

Die Vögel haben sich bereits erhoben
Und auch die Männer, die beim Frühlicht speisen.
Doch bringst du auch dem Sterblichen viel Schönes,
Der dich daheim ehrt, Göttin Morgenröte!«

An Vāta, den Wind, als den Führer der Maruts, der Sturmgötter, ist der folgende Hymnus (Rv. X, 168) gerichtet, den ich gleichfalls in der Übersetzung von H. Brunnhofer [1]) anführe:

»Der Wucht von Vātas Wagen Preis und Ehre!
Mit Donnerhall fährt er dahin zerschmetternd.
Bald streift den Himmel er und färbt ihn rötlich,
Bald stürmt er erdenwärts und wühlt den Staub auf.

So stürmen Vātas Scharen durch die Lande,
Wie Bräute zu des Bräutigams Empfange.
Mit seinen Freunden auf demselben Wagen
Saust er dahin, des Weltenalls Beherrscher.

Er fährt dahin auf luftig hohen Bahnen
Und kommt nicht *einen* Tag zu Rast und Ruhe.
Der Wolken Freund, der Fromme, Erstgeborne,
Wo stammt er her, von wannen mag er kommen?

Der Götter Hauch, dem Weltenall entsprossen,
Er fährt dahin, wohin es ihn gelüstet.
Man hört sein Brausen wohl, doch niemand sieht ihn.
Auf, laſst uns Vāta hoch mit Opfern ehren!«

Neben diesen Liedern, welche als Werke der Dichtkunst geschätzt zu werden verdienen, gibt es allerdings eine zweite Klasse von Hymnen im Rigveda, welche nur als *Opfergesänge und Litaneien* für ganz bestimmte rituelle Zwecke verfaſst worden sind. Eine strenge Scheidung ist hier allerdings nicht möglich. Ob wir ein Lied als die spontane Äuſserung eines

---

[1]) Geist der indischen Lyrik, S. 11.

frommen Glaubens, als das Werk eines gottbegeisterten Dichters oder aber als ein handwerksmäſsig zusammengestelltes Opfergebet auffassen wollen, ist oft nur Geschmacksache. Charakteristisch für diese Gebete und Opfergesänge ist immerhin die auſserordentliche Eintönigkeit, die ihnen anhaftet. Es sind immer dieselben Redewendungen, mit denen ein Gott wie der andere als groſs und gewaltig gepriesen wird; immer dieselben Formeln, mit denen der Opferpriester um Rinderschätze und Reichtümer zu den Göttern fleht. Viele dieser Opfergesänge sind schon daran erkennbar, daſs in einem und demselben Hymnus mehrere Götter, mitunter sogar sämtliche Götter des vedischen Pantheons nacheinander angerufen werden. Denn bei dem groſsen Somaopfer muſs jeder Gott seinen Teil bekommen, und jede Opferspende muſs von einem Vers begleitet sein. Man vergleiche z. B. mit den oben zitierten Liedern an Varuṇa, Indra und Agni eine Opferlitanei wie die folgende (Rv. VII, 35):

»Zum Heile seien uns Indra und Agni mit ihren Gnaden, zum Heile Indra und Varuṇa, denen Opferspeise dargebracht wird; zum Heile Indra und Soma, zur Wohlfahrt, zu Heil und Segen! Zum Heile seien uns Indra und Pūṣan beim Gewinnen der Beute.

Zum Heile sei uns Bhaga, zum Heile sei uns unser Lobgesang, zum Heile sei uns Purandhi, zum Heile seien uns die Reichtümer . . .

Zum Heile sei uns Dhātar, zum Heile Dhartar, zum Heile sei uns die Weitausgebreitete[1]) mit ihren Labungen; zum Heile seien uns die beiden groſsen Weltenräume[2]), zum Heile sei uns der Berg, zum Heile seien uns die günstigen Anrufungen der Götter.

Zum Heile sei uns der lichtantlitzige Agni, zum Heile Mitra und Varuṇa, zum Heile die beiden Aśvins; zum Heile seien uns die guten Werke der Frommen! Heil wehe uns der kräftige Windgott zu!«

Und so geht es fort durch fünfzehn lange Strophen.

Zu diesen Opferliedern gehören unter anderen auch die sogenannten Āprīsūktas »Beschwichtigungshymnen« (d. h. Hymnen zur Beschwichtigung oder Versöhnung bestimmter Gottheiten, Dämonen und gewisser persönlich gedachter, mit dem Opfer verbundener Gegenstände). Diese Hymnen, deren es zehn in der Rigveda-Saṃhitā gibt, haben eine ganz bestimmte Verwendung beim Tieropfer. Sie bestehen alle aus elf oder zwölf Versen, und Agni wird in denselben unter verschiedenen Namen

---

[1]) D. h. die Erde.

[2]) Himmel und Erde.

angerufen, daſs er die Götter zum Opfer herbeibringe. Im vierten oder fünften Vers werden die Priester aufgefordert, das heilige Gras hinzustreuen, auf dem die Götter sich niederlassen sollen, um die Opfergaben entgegenzunehmen. Auch gewisse Göttinnen werden in diesen Hymnen regelmäſsig angerufen, und der vorletzte Vers enthält gewöhnlich eine Anrufung an den Pfosten, welcher zum Anbinden des Opfertieres dient, z. B.: »O göttlicher Baum, lasse die Opferspeise zu den Göttern gehen«.

Durchweg Opfergesänge sind die schon erwähnten Hymnen des IX. Buches, welche alle an Soma gerichtet sind und bei dem groſsen Somaopfer Verwendung finden. In schier endloser Eintönigkeit werden hier immer wieder dieselben Vorgänge, das Pressen des Soma, das Mischen und Läutern desselben, das Eingieſsen in die Kufen u s. w. besungen, immer wieder wird Indra zum Somatrank herbeigerufen, Soma und Indra vereint werden gepriesen und um Reichtümer angefleht, oder um den Regen, von dem der durch das Sieb herabträufelnde Somasaft ein Symbol ist. Nur selten einmal stoſsen wir in diesen eintönigen Litaneien auf ein hübsches Bild, wie etwa, wenn es vom Soma heiſst (Rv. IX, 16, 6):

»Geläutert in dem Schafhaarsieb
Erhebt er sich zu voller Pracht
Und stehet da, wie nach der Schlacht
Der Held bei den geraubten Küh'n.«

Daſs aber Verse für rituelle Zwecke verfaſst und doch von hoher dichterischer Schönheit sein können, das beweisen die Totenbestattungslieder, von denen uns einige im X. Buch des Rigveda erhalten sind. Die Leichen wurden im alten Indien in der Regel verbrannt, doch war in der ältesten Zeit wahrscheinlich bei den Indern, wie bei anderen indogermanischen Völkern, das Begraben üblich. Auf ein Begräbnis beziehen sich die schönen Verse (Rv. X, 18, 10—13):

»Geh hin zur Mutter, gehe hin zur Erde,
Der weitgestreckten, breiten, segensreichen —
Dem Frommen eine wollig-weiche Jungfrau —
Sie halte dich vom Rande des Verderbens!

Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide,
Empfang ihn freundlich und mit liebem Gruſse.
Umhüll ihn, Erde, wie den Sohn
Die Mutter hüllt in ihr Gewand.

Nun stehe fest die aufgeworfne Erde,
Und tausendfacher Staub mög' drüber fallen.
Mög' dieses Haus von fetten Spenden triefen
Und ihm ein Obdach sein zu allen Zeiten.

Ich stemme dir die Erde ab und lege,
Ohn' dafs du's fühlst, aufs Haupt dir diesen Deckel.
Die Väter mögen deinen Hügel wahren,
Und Yama dort dir eine Stätte schaffen[1].«

Es ist wohl möglich, diese Verse — wie Oldenberg[2]) meint — auch in das Leichenverbrennungsrituell einzufügen. Es wurden nämlich, wie uns die Ritualbücher lehren, im alten Indien nach der Verbrennung die Knochen gesammelt und in eine Urne gelegt, und diese wurde begraben. Demnach könnten diese Verse beim Begraben dieser Knochenurne gesprochen worden sein. Ich halte das aber nicht für wahrscheinlich. Die Worte: »Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide« u. s. w. scheinen mir doch nur bei Errichtung eines Grabhügels über dem wirklichen Leichnam einen Sinn zu haben. Die Sitte des Begrabens der Knochen halte ich für ein Überlebsel einer älteren Sitte des Begrabens der Leichen, auf welche unsere Verse sich beziehen[3]).

Hingegen ist das Lied Rv. X, 16, 1—6, vermutlich aus jüngerer Zeit stammend, für die Zeremonie der Leichenverbrennung bestimmt. Wenn der Holzstofs errichtet ist, wird der Leichnam daraufgelegt und das Feuer entzündet. Und während die Flammen über denselben zusammenschlagen, beten die Priester:

»Verbrenn ihn nicht, verseng ihn nicht, o Agni,
Zerstückle nicht die Haut und seine Glieder;
Wenn du ihn gar gekocht, o Jātavedas[4]),
Magst du ihn hin zu unsern Vätern senden.

---

[1]) Übersetzt von F. Max Müller, Anthropologische Religion, aus dem Englischen übersetzt von M. Winternitz (Leipzig 1894), S. 250. (Die Übersetzung erschien zuerst im IX. Bd. der ZDMG.) Der letzte Vers heifst wörtlich übersetzt: »Ich werfe rings um dich die Erde auf. Mög' ich dich nicht verletzen, indem ich diese Steinplatte niederlege. Die Väter mögen diese Säule fest bewahren, und Yama hier dir Sitze bereiten.«

[2]) Religion des Veda, S. 571.

[3]) Zur Zeit, als die Leichenverbrennung schon allgemein Sitte war, wurden noch Kinder und Aszeten begraben. Doch deutet nichts in den obigen Versen darauf hin, dafs es sich um das Begräbnis eines Kindes oder eines Aszeten handelt.

[4]) Ein Name des Gottes Agni.

Ja, wenn du ihn gekocht, o Jātavedas,
Magst du ihn unsern Vätern übergeben;
Ist er in jenes Leben eingetreten,
So wird er treu der Götter Dienst verrichten.

Zur Sonne geh dein Aug', zum Wind die Seele,
Wie's recht dir, geh zum Himmel, geh zur Erde,
Geh zu den Wassern, wenn es dir genehm ist;
Des Leibes Glieder ruhen bei den Kräutern.

Das ew'ge Teil — wärm es mit deiner Wärme,
Wärm es mit deinem Glanz, mit deinen Gluten,
O Gott des Feuers, nimm freundliche Gestalt an,
Und trag es sanft hinweg zur Welt der Frommen[1])«.

Hier spielen bereits philosophische Anschauungen über das Leben nach dem Tode und über das Schicksal der Seele in die mythologischen Vorstellungen von Agni und den Vätern hinein. Diese Anspielungen stehen nicht vereinzelt da, sondern es gibt ungefähr ein Dutzend Hymnen im Rigveda, die wir als philosophische Hymnen bezeichnen können, in denen neben Spekulationen über das Weltall und die Weltschöpfung zum ersten Male jener grofse pantheistische Gedanke von der Weltseele auftaucht, die mit dem Weltall eins ist — ein Gedanke, welcher von da an die ganze indische Philosophie beherrscht hat.

Schon früh regten sich bei den Indern Zweifel an der Macht, ja an dem Dasein der Götter. Bereits in dem oben übersetzten Liede Rv. II, 12, welches die Macht und die Krafttaten des Indra so zuversichtlich preist und dessen einzelne Strophen in den so glaubensinnig ausgestofsenen Refrain: »Das, ihr Leute, ist Indra« ausklingen, selbst da hören wir schon, dafs es Leute gab, die an Indra nicht glaubten: »Von dem die Leute fragen ‚wo ist er?‘ und von dem sie sagen ‚er ist ja gar nicht‘ ... an den glaubet — das, ihr Leute, ist Indra«. Ähnlichen Zweifeln begegnen wir in dem merkwürdigen Hymnus Rv. VIII, 100, wo die Priester aufgefordert werden, ein Loblied auf Indra vorzutragen, »ein wahrhaftiges, wenn er in Wahrheit ist; denn so mancher sagt: ‚Es gibt keinen Indra, wer hat ihn je gesehen? An wen sollen wir das Loblied richten?‘« Worauf dann Indra persönlich auftritt, um sein Dasein und seine Gröfse zu versichern: »Da bin

[1]) Übersetzung von Max Müller a. a. O., S. 248 f.

ich, Sänger, schau mich an hier, alle Wesen überrage ich an Gröfse u. s. w.«

Hatte man aber einmal begonnen, an Indra selbst zu zweifeln, der doch der höchste und mächtigste aller Götter war, so regten sich umsomehr Bedenken gegen die Vielheit der Götter überhaupt, und Zweifel begannen sich zu regen, ob es denn einen Wert habe, den Göttern zu opfern. So in dem Hymnus Rv. X, 121, in welchem Prajāpati als Schöpfer und Erhalter der Welt und als einziger Gott gepriesen wird, und wo in dem von Vers zu Vers wiederkehrenden Refrain: »Welchen Gott sollen wir durch Opfer ehren?« der Gedanke verborgen liegt, dafs es eigentlich mit all der Vielheit von Göttern nichts ist, und dafs nur der eine und einzige, der Schöpfer Prajāpati, Verehrung verdient. Und schliefslich hat diese Zweifelsucht in dem tiefsinnigen Gedicht von der Schöpfung (Rv. X, 129) ihren gewaltigsten Ausdruck gefunden. Es beginnt mit einer Schilderung der Zeit vor der Schöpfung:

»Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schlofs sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, aufser dem kein andres war.«

Nur ganz schüchtern wagt der Dichter eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. Er denkt sich den Zustand vor der Schöpfung als »Finsternis von Finsternis umhüllt«, weithin nichts als eine undurchdringliche Wasserflut, bis durch die Macht des Tapas, der Hitze (wohl einer Art »Bruthitze«), »das Eine« entstand. Dieses »Eine« war bereits ein intellektuelles Wesen; und als das erste Erzeugnis seines Geistes — »des Geistes erster Same«, wie der Dichter sagt — entstand Kāma, d. h. »Begierde, Sinnenlust« [1]), und in diesem Kāma »haben die Weisen, im Herzen forschend,

---

[1]) Nicht der Schopenhauersche »Wille«, wie Deussen und andere annehmen. Wie die sinnliche Liebe zur Zeugung und Entstehung der Wesen führt, so dachten sich diese alten Denker die Sinnenlust als den Urquell alles Seins. Tapas kann auch »Askese« bedeuten.

durch Nachdenken den Zusammenhang des Seienden mit dem Nichtseienden gefunden«. Doch nur leise Andeutungen wagt der Dichter zu geben, bald regen sich wieder Zweifel, und er schliefst mit den bangen Fragen:

»Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen[1])?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weifs es! — oder weifs auch er es nicht?[2])«

Wohl tritt in den meisten philosophischen Hymnen des Rigveda der Gedanke an einen Weltschöpfer hervor, der bald Prajāpati, bald Brahmaṇaspati oder Bṛhaspati, bald Viśvakarman heifst, der aber immer noch als ein persönlicher Gott gedacht ist. Aber schon in dem eben zitierten Vers scheint es dem Dichter zweifelhaft, ob die Schöpfung »gemacht« oder auf andere Weise entstanden ist, und das schöpferische Prinzip erhält in dem Gedicht keinen Namen, sondern es heifst »das Eine«. So bereitet sich schon in den Hymnen der grofse Gedanke von der Alleinheit vor, der Gedanke, dafs alles, was wir in der Natur sehen und was der volkstümliche Glaube als »Götter« bezeichnet, in Wirklichkeit nur der Ausflufs des Einen und Einzigseienden, dafs alle Vielheit nur Schein ist — ein Gedanke, der eigentlich schon klar und deutlich in dem Vers Rv. I, 164, 46 ausgesprochen ist:

»Man nennt es Indra, Varuṇa und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;
Man nennt es Agni, Yama, Mātariśvan[3])«.

Während diese philosophischen Hymnen gleichsam eine Brücke zu den philosophischen Spekulationen der Upaniṣads bilden, gibt

---

[1]) D. h. die Götter sind selber geschaffen, sie können uns also nicht sagen, woher die Welt entstanden ist.

[2]) Die Verse übersetzt von Paul Deussen, der in dem ersten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« alle philosophischen Hymnen des Rigveda übersetzt und eingehend behandelt hat.

[3]) Übersetzt von Deussen a. a. O. 118.

es auch eine Anzahl von Gedichten in der Rigveda-Saṃhitā — es dürften ihrer gegen zwanzig sein —, die uns zur epischen Dichtung hinüberführen. Es sind dies Bruchstücke von Erzählungen in Form von Dialogen, die man jetzt mit Oldenberg, der sich mit dem Studium dieser Klasse von vedischen Hymnen zuerst eingehend beschäftigt hat, als Ākhyānahymnen zu bezeichnen pflegt[1]). Oldenberg hat gezeigt, dafs die älteste Form epischer Dichtung in Indien[2]) in einem Gemisch von Prosa und Versen bestand, und zwar in der Weise, dafs die Verse meistens[3]) nur die Reden und Gegenreden der auftretenden Personen enthielten, während die Begebenheiten, welche zu den poetischen Wechselreden Anlafs gaben, in Prosa erzählt wurden. Es wurden aber ursprünglich nur die Verse in bestimmter Form dem Gedächtnis eingeprägt und überliefert, während die Prosa von jedem Erzähler nach Belieben mit seinen eigenen Worten erzählt werden konnte. In den Ākhyānahymnen des Rigveda nun sind uns nur die poetischen Wechselreden der in der Erzählung auftretenden Personen erhalten, während uns die Prosateile der Erzählung verloren gegangen sind. Nur manche dieser Erzählungen können wir uns mit Hilfe der Brāhmaṇas oder der späteren epischen Litteratur oder auch aus Kommentaren zum Teil wenigstens ergänzen.

---

[1]) »Das altindische Âkhyâna« in ZDMG 37 (1883), 54 ff. und »Âkhyânahymnen im Rigveda« in ZDMG 39 (1885), 52 ff. Ākhyāna bedeutet »Erzählung«.

[2]) Ernst Windisch hatte bereits im Jahre 1878 in einem auf der 33. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera gehaltenen Vortrag auf die Bedeutung der ganz ähnlichen Erscheinungen in der altirischen Sagendichtung hingewiesen und bei dieser Gelegenheit auch schon auf die verwandten Erscheinungen in der indischen Litteratur aufmerksam gemacht.

[3]) Aufser diesen Wechselreden wurden auch die Hauptmomente einer Erzählung manchmal in Versen vorgetragen. Umgekehrt hat man ganz kurze Reden gewifs in der Prosaerzählung gegeben. »Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, dafs in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog, in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefafst war, so scheint umgekehrt die meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlufspunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben«. Geldner in den Vedischen Studien I, 291 f.

So finden wir im Rv. X, 95 ein Gedicht von 18 Strophen, aus Wechselreden zwischen Purūravas und Urvaśī bestehend. Purūravas ist ein Sterblicher, Urvaśī eine Nymphe (Apsaras). Vier Jahre lang weilte die göttliche Schöne als des Purūravas Gattin auf Erden, bis sie von ihm schwanger ward. Dann entschwand sie, »wie die erste der Morgenröten«. Darauf ging er aus, sie zu suchen; endlich findet er sie, wie sie zusammen mit anderen Wasserfrauen auf einem See ihr Spiel treibt. Das ist so ziemlich alles, was wir aus den dunklen, oft ganz unverständlichen Versen — den Wechselreden des Verlassenen und der im Teiche mit ihren Gespielinnen sich tummelnden Göttin — entnehmen können. Glücklicherweise ist uns dies uralte Märchen von der Liebe eines sterblichen Königs zu einem Göttermädchen in der indischen Litteratur auch sonst noch aufbewahrt und wir können so einigermafsen das Gedicht des Rigveda ergänzen. Schon in einem Brāhmaṇa [1]) wird uns die Sage von Purūravas und Urvaśī erzählt, und die Verse des Rigveda sind in die Erzählung eingeflochten. Es heifst da, dafs die Nymphe, als sie einwilligte, des Purūravas Gattin zu werden, drei Bedingungen gestellt habe, darunter die, dafs sie ihn nie nackt sehen dürfe. Die Gandharvas — Halbgötter desselben Reiches, dem die Apsaras angehören — wollen die Urvaśī wieder zurückerlangen. Darum rauben sie des Nachts zwei Lämmchen, die sie wie Kinder liebt und die an ihrem Bette angebunden sind. Und da Urvaśī sich bitter beklagt, dafs man sie beraube, als wäre kein Mann da, springt Purūravas — »nackt wie er war, denn es deuchte ihm zu lange, wenn er erst ein Kleid anlegen sollte« — auf, die Diebe zu verfolgen. Im selben Augenblicke aber lassen die Gandharvas einen Blitz erscheinen, so dafs es taghell wird und Urvaśī den König nackt erblickt. Da verschwand sie; und als Purūravas wiederkam, war sie fort. Vor Gram wahnsinnig, wanderte darauf der König im Lande umher, bis er eines Tages zu einem Teiche kam, in welchem Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwammen. Und hier entspinnt sich das Gespräch, das uns im Rigveda erhalten ist, und das im Brāhmaṇa [2])

---

1) Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 1.

2) Das Śatapatha-Brāhmaṇa hat blofs 15 von den 18 Versen des Rigveda.

mit erklärenden Zusätzen wiedergegeben wird. Doch vergebens sind alle Bitten des Purūravas, daſs sie zu ihm zurückkehre. Selbst da er verzweifelt von Selbstmord spricht — er will sich vom Felsen stürzen, den grimmen Wölfen zum Fraſs —, hat sie nur die Antwort:

»Stirb nicht, Purūravas, stürz nicht hinab
Vom Felsen dich, zum Fraſs den wilden Wölfen —
Es gibt ja keine Freundschaft mit den Weibern,
Sie haben Herzen wie Hyänen«.

Ob und wie Purūravas mit der Geliebten wieder vereint wird, ist weder aus dem Rigveda noch aus dem Šatapatha-Brāhmaṇa ganz klar. Es scheint, daſs er in einen Gandharva verwandelt wird und in den Himmel gelangt, wo ihm erst die Seligkeit der Wiedervereinigung zuteil wird. Die Geschichte von Purūravas und Urvašī ist in Indien oft wiedererzählt worden; sie wird in dem zum schwarzen Yajurveda gehörigen Kāṭhaka kurz angedeutet, sie wird in vedaexegetischen Werken, in dem Harivaṃša, einem Anhang zum Mahābhārata, im Viṣṇu-Purāṇa und in dem Märchenbuch Kathāsaritsagara wiedererzählt, und kein geringerer als Kālidāsa hat aus ihr eines seiner unsterblichen Dramen geschaffen. Wie weit aber der Rigveda zeitlich hinter allem, was wir von indischer Litteratur besitzen, zurückliegt, beweist der Umstand, daſs trotz aller Bemühungen, die Verse des Rigveda mit den späteren Erzählungen in Einklang zu bringen und letztere zur Erklärung des rigvedischen Gedichtes zu verwenden[1]), in diesen Versen noch vieles dunkel und unaufgeklärt bleibt.

Ein anderes kostbares Bruchstück alter Erzählungskunst ist uns in dem Zwiegespräch von Yama und Yamī (Rv. X, 10) erhalten. Ein alter Mythos vom Ursprung des Menschengeschlechtes von einem ersten Zwillingspaar liegt dem Gespräch zugrunde[2]). Yamī sucht ihren Bruder Yama zur Blutschande zu

---

[1]) S. besonders Geldner in den Vedischen Studien, I, 243—295. Anders Oldenberg, ZDMG 39, 72 ff. und »Die Literatur des alten Indien«, S. 53 ff.

[2]) Yama bedeutet »Zwilling«, und Yamī ist eine Femininbildung zu Yama. Eine mythologische Deutung des Mythos hat A. Winter in dem Aufsatz: »Mein Bruder freit um mich« (Zeitschrift des Vereins

verleiten, damit das Menschengeschlecht nicht aussterbe. In leidenschaftlichen, liebeglühenden Worten lockt die Schwester den Bruder zur Liebe — in ruhiger, gelassener Rede, hinweisend auf die ewigen Gesetze der Götter, welche die Vereinigung von Blutsverwandten verbieten, wehrt Yama ab. Voll dramatischer Kraft sind diese Reden, in denen nur leider noch vieles unklar ist. Yamī spricht zuerst:

»Zur Freundschaft will den Freund ich an mich locken,
Und hätt' er selbst das weite Meer durchquert.
Von ihm als Vater leg' ein Kind in mich
Der Schöpfer, denkend an der Erde Zukunft!«

Yama erwidert darauf:

»Nicht solche Freundschaft wünscht dein Freund, wo die
Von gleichem Blut zu einer Fremden wird.
Es spähen weit umher des Himmels Ordner,
Des grofsen Gottes heldenhafte Söhne.«

Yamī aber sucht den Bruder zu überreden, dafs die Götter selbst es wünschen, dafs er mit ihr sich vereine, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Da er aber nicht hören will, wird sie immer dringender, immer leidenschaftlicher:

»Die Liebe treibt zu Yama mich, die Yamī,
Mit ihm zu ruhn auf gleicher Lagerstätte.
Als Weib dem Gatten geb' ich ganz mich hin dir,
Lafs uns verbunden sein wie Rad und Wagen!«

Yama aber wehrt wieder ab mit den Worten:

»Sie stehn nicht still, sie schliefsen nicht die Augen,
Der Götter Späher, die die Erd' durchstreifen.
Gesell' dich, Dreiste, rasch zu einem andern,
Mit ihm verbunden sei wie Rad und Wagen!«

Aber immer stürmischer wird die Schwester, immer heifser begehrt sie nach des Yama Umarmung, bis sie — auf seine wiederholte Weigerung — in die Worte ausbricht:

»Was bist du, Yama, für ein Schwächling doch!
Dein Herz und deinen Sinn begreif' ich nimmer.
Vielleicht dafs eine andre dich umschlingt,
Gleichwie der Gurt das Rofs, den Baum die Ranke!«

---

für Volkskunde VII, 1897, S. 172 ff.) versucht, indem er Rv. X, 10 mit einem lettischen Volkslied vergleicht, in welchem der Bruder die Schwester zur Blutschande zu verleiten sucht.

Worauf Yama das Zwiegespräch mit den Worten beschliefst:

»Auch du umschlinge, Yamī, einen andern
— Und dich der andre — wie den Baum die Ranke!
Sein Herz gewinne du, und er das deine:
So leb' mit ihm in wunderschöner Eintracht!«

Wie die Geschichte von Yama und Yamī geendet hat, wissen wir nicht; auch keine spätere Quelle gibt darüber Aufschlufs. So ist das Gedicht des Rigveda leider nur ein Torso, — aber ein Torso, der auf ein herrliches Kunstwerk schliefsen läfst.

Zu den Ākhyānahymnen möchte ich auch das Sūryāsūkta, Rv. X, 85, stellen. Dieser Hymnus schildert nämlich die Hochzeit der Sūryā (der Sonnentochter, wie die Morgenröte hier genannt wird) mit Soma (dem Mond), wobei die beiden Aśvins die Brautwerber waren. Dieser Hymnus besteht aus 47 Versen, die ziemlich lose zusammenhängen. Die Verse beziehen sich fast alle auf das Hochzeitsrituell, und die meisten derselben wurden, wie wir aus den Gṛhyasūtras, den Lehrbüchern des häuslichen Rituals, wissen, auch bei der Hochzeit gewöhnlicher Sterblicher verwendet. Doch glaube ich nicht, dafs diese Verse — wie das zum Teil bei den Totenbestattungshymnen der Fall ist — blofs aus dem Rituell zusammengestellt wurden; so dafs sie etwa so anzusehen wären, wie wenn in einem Gebetbuch alle bei den Hochzeitsriten zu verwendenden Sprüche in einem Kapitel vereinigt sind. Ich glaube vielmehr, wir haben es hier mit einem epischen Stück zu tun, welches die Heirat der Sūryā erzählte. Wie bei anderen Ākhyānahymnen, ist auch hier die Prosa der eigentlichen Erzählung verloren gegangen, und erhalten sind blofs die Reden der Priester, die Sprüche und Gebetformeln, wie sie bei der Hochzeit vorkamen, nebst einigen Versen, in denen die Hauptmomente der Erzählung kurz zusammengefafst sind[1]). Unter den Hochzeitssprüchen aber, die wir in diesem Sūryāsūkta finden, gibt es viele, die uns durch den schlichten, warmen Herzenston, der aus ihnen spricht, an die oben besprochenen Totenbestattungslieder erinnern. So wird das Brautpaar mit den schönen Worten beglückwünscht:

---

[1]) Siehe oben S. 89.

»Es mög' dir Liebes hier gedeihn durch Kindersegen!
In diesem Hause wache als des Hauses Herrin!
Mit diesem Gatten hier vereinig' deinen Leib!
Und noch als Greise sollt im Hause ihr gebieten!«

Und den Zuschauern, an denen der Hochzeitszug vorbeizieht, wird zugerufen:

»Wie schön geschmückt ist diese junge Frau hier!
Kommt her, ihr alle, schauet sie euch an!
Und wenn ihr Glück und Segen ihr gewünscht habt,
So kehret wieder um und geht nach Haus!«

Und wenn der Bräutigam nach uraltem indogermanischem Hochzeitsbrauch die Hand der Braut erfaſst, so sagt er den Spruch:

»Zu Glück und Segen faſs' ich deine Hand,
Daſs du mit mir als Mann zur Greisin werdest.
Die Götter Bhaga, Aryaman, Savitar
Und Pūṣan gaben dich als Hausfrau mir.«

Wenn endlich das Brautpaar das neue Heim betritt, wird es mit den Worten empfangen:

»Hier sollt ihr bleiben, nie euch trennen,
Ein Lebensalter voll genieſsen,
Mit Söhnen und mit Enkeln spielend,
Euch freuend in dem eignen Heim!«

Und über die Braut spricht man den Segen:

»O gabenreicher Indra, mach sie
An Söhnen reich und reich an Glück!
Zehn Söhne leg' in ihren Schoſs,
Den Gatten mach zum elften ihr!«

Manche von diesen Hochzeitssprüchen haben aber mehr den Charakter von Zauberformeln. Wir finden unter ihnen sowohl Beschwörungen gegen das böse Auge und sonstigen unheilvollen Zauber, durch welchen die Braut dem künftigen Gatten schaden könnte, als auch Zaubersprüche, durch welche Dämonen, die der Braut nachstellen, verscheucht werden sollen. Und diese Zaubersprüche stehen keineswegs vereinzelt, sondern es gibt im Rigveda auch gegen dreiſsig Zauberlieder. Und zwar finden wir Sprüche und Formeln zur Heilung verschiedener Krankheiten, zur Behütung der Leibesfrucht, zur Abwehr böser Träume und ungünstiger Vorzeichen, zur Verscheuchung von Unholdinnen, zur Vernichtung von Feinden und übelwollenden Zauberern, Zauber-

formeln gegen Gift und Gewürm, Sprüche zur Verdrängung einer Nebenbuhlerin; wir finden einen Ackersegen, einen Rindersegen, einen Schlachtsegen, einen Spruch zur Einschläferung u. dgl. mehr. Hierher gehört auch das sehr merkwürdige »Froschlied«, Rv. VII, 103. Hier werden die Frösche mit Brahmanen verglichen. In der trockenen Zeit liegen sie da wie Brahmanen, die das Gelübde des Schweigens auf sich genommen. Wenn dann der Regen kommt, begrüfsen sie einander mit lustigem Gequake »wie der Sohn den Vater«. Und der eine wiederholt das Quaken des anderen, wie in einer Brahmanenschule beim Vedalernen die Schüler die Worte des Lehrers nachsagen. In mannigfacher Weise modulieren sie ihre Stimmen. Wie Priester beim Somaopfer singend um die gefüllte Kufe sitzen, so feiern die Frösche den Eintritt der Regenzeit mit ihrem Gesang. Zum Schlusse folgt ein Gebet um Reichtum:

»Der Brüller spende Reichtum und der Meckrer,
Es spende uns der Bunte und der Grüne.
Viel hundert Kühe soll'n die Frösche spenden,
Zu tausend Opfern uns das Leben schenken.«

Das alles klingt ungemein komisch, und ziemlich allgemein wurde das Lied für eine Parodie auf die Opferlieder und eine böse Satire gegen die Brahmanen gehalten [1]). Bloomfield hat aber endgültig nachgewiesen [2]), dafs wir es hier mit einem Zauberlied zu tun haben, welches für einen Regenzauber verwendet wurde, und dafs die Frösche, die nach altindischem Volksglauben Wasser hervorbringen können, als Regenbringer gepriesen und angerufen werden. Der Vergleich mit den Brahmanen soll keine Satire auf die letzteren sein, sondern nur eine Schmeichelei — eine captatio benevolentiae — für die Frösche. Möglich wäre

[1]) So noch Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 100 ff.

[2]) Journal of the American Oriental Society, vol. XVII, 1896, pp. 173 ff. Vorher hatte schon M. Haug (Brahma und die Brahmanen. München 1871, S. 12) das Lied ebenso aufgefafst und daran die folgende interessante Mitteilung geknüpft: »Das Lied wird in Verbindung mit dem vorhergehenden, an den Regengott (Parjanya) gerichteten, jetzt noch zur Zeit grofser Dürre gebraucht, wenn der heifsersehnte Regen nicht kommen will. Zwanzig bis dreifsig Brahmanen gehen an einen Flufs und rezitieren diese beiden Hymnen, um den Regen herabzulocken.«

es immerhin, dafs hier ein ursprünglich als Satire gemeintes Gedicht später in ein Zauberlied verarbeitet wurde. Ähnlich dürfte auch das Lied Rv. VI, 75 ursprünglich ein Schlachtgesang gewesen sein, den man in einen Schlachtsegen umgewandelt hat. Während nämlich einzelne Verse dieses Liedes von grofser dichterischer Schönheit und namentlich durch kühne Bilder ausgezeichnet sind, bewegen sich andere Verse ganz in der trockenen, kunstlosen Sprache der Zauberlieder. Nicht wie ein Zauberlied, sondern wie ein Schlachtgesang klingen die ersten drei Verse:

»Wie eine Wetterwolke anzuschauen,
So stürzt der Panzerheld ins Schlachtgewühle.
Heil dir und Sieg und unverletzten Körper!
O, dafs des Panzers Stärke fest dich schirme!

Mit unserm Bogen wollen wir uns Herden,
Mit unserm Bogen Schlacht um Schlacht ersiegen!
Mit unserm Bogen, aller Feinde Schauder,
Getraun wir uns die Erde zu erobern.

Als ob sie ihren lieben Freund umhalsend,
Ins Ohr ihm etwas sagen wollte, raunt sie
Wie eine Braut, die Sehne, wenn vom Bogen
Sie losgeschnellt den Pfeil ins Kampfgetümmel[1]).«

Im grofsen und ganzen aber unterscheiden sich die Zauberlieder des Rigveda in nichts von denen des Atharvaveda, auf die wir bald zu sprechen kommen[2]). Es ist aber sehr bedeutsam, dafs neben den Hymnen an die grofsen Götter und den Opfergesängen auch solche Zauberlieder in die Rigveda-Saṃhitā — und keineswegs blofs in das X. Buch derselben — aufgenommen worden sind.

Und noch bedeutsamer ist es, dafs sich auch einige ganz weltliche Gedichte unter die heiligen Lieder und Opfergesänge des Rigveda gemischt haben. So finden wir z. B. Rv. IX, 112 mitten unter den Somaliedern ein satirisches Gedicht, welches über die mannigfachen Wünsche der Menschen spottet. Möglich, dafs es nur dadurch Aufnahme in die Rigveda-Saṃhitā gefunden hat, weil ein witziger Diaskeuast darauf verfallen ist,

[1]) Übersetzt von H. Brunnhofer, Über den Geist der indischen Lyrik, S. 12 f.

[2]) Unten S. 103 ff.

jedem Vers den höchst unpassenden Refrain: »Dem Indra ströme Soma zu« anzuhängen. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von P. Deussen[1]):

»Gar mannigfach ist unser Sinn,
Verschieden, was der Mensch sich wünscht:
Radbruch der Wagner, Beinbruch der Arzt,
Der Priester den, der Soma prefst, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Der Schmied mit dürrem Reiserwerk
Mit Flederwisch als Blasebalg,
Mit Ambosstein und Feuersglut
Wünscht einen, der das Geld nicht spart, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Ich bin Poet, Papa ist Arzt,
Die Küchenmühle dreht Mama,
So jagen vielfach wir nach Geld,
Wie Hirten hinter Kühen her, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Das Streitrofs wünscht den Wagen leicht,
Zulächeln, wer Anträge stellt,
Hirsutam vulvam mentula,
Es wünscht der Frosch den Wasserpfuhl, —
Dem Indra ströme Soma zu!«

Das schönste aber unter den nicht-religiösen Gedichten der Rigvedasammlung ist das Lied vom Spieler, Rv. X, 34. Es ist das Selbstgespräch eines reuigen Sünders, der durch seinen unwiderstehlichen Hang zum Würfelspiel sein Lebensglück zerstört hat. In ergreifenden Versen schildert der Spieler, wie ihn die Würfel um sein Familienglück gebracht haben:

»Mein Weib hat nie mich aufgereizt, gescholten,
Sie meint' es gut mit mir und meinen Freunden;
Obschon sie treu war, stiefs ich sie doch von mir
Dem Würfel, der mir alles gilt, zuliebe.

Nun hafst die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
Des Spielers Klagen finden kein Erbarmen;
Ich weifs auch nicht, wozu ein Spieler gut wär',
So wenig als ein teurer Gaul im Alter.

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 98.

Nach seinem Weibe greifen fremde Hände,
Indes mit Würfeln er auf Beute auszieht.
Der Vater, Bruder und die Mutter rufen:
Wer ist der Mensch? Nur fort mit ihm in Banden!«

Aber auch die unheimliche Macht der Würfel wird in kräftigen Worten geschildert:

»Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
So lassen mich im Stich die Freunde alle;
Doch hör' ich wieder braune Würfel fallen,
So eil' ich wie zum Stelldichein die Buhle.«

Und von den Würfeln heifst es:

»Sie sind wie Angeln, die sich bohren in das Fleisch,
Betrüger sind sie, brennen, quälen, peinigen;
Nach kurzem Glücke rauben sie den Sieger aus,
Dem Spieler sind sie dennoch süfse Herzenslust.

Sie rollen nieder, hüpfen in die Höhe,
Und ohne Hände zwingen sie die Fäuste.
Die zauberhaften Kohlen auf dem Plane
Versengen jedes Herz, obwohl sie tot sind.«

Und so sehr er auch sein Schicksal bejammert, so fällt er doch immer wieder in die Gewalt der Würfel:

»Verlassen grämt des Spielers Weib sich einsam,
Die Mutter, weil der Sohn — wer weifs, wo — umirrt.
Er selbst verschuldet geht voll Angst auf Diebstahl,
Verbirgt zur Nacht sich unter fremdem Dache.

Ein Weh ergreift ihn, wenn er sieht die Gattin
Und wohlbestellte Heimat eines andern.
Am frühen Morgen schirrt er schon die Braunen [1]);
Erlischt das Feuer, sinkt der Wicht zusammen.« [2])

Zum Schlusse besinnt er sich doch eines Besseren: er fleht die Würfel an, ihn freizulassen, da er, dem Gebot des Savitar folgend, das Spiel aufgeben wolle, um seinen Acker zu bestellen und seiner Familie zu leben.

Eine Art Mittelstellung zwischen religiöser und weltlicher

---

[1]) D. h. er beginnt mit den braunen Würfeln zu spielen.
[2]) Übersetzung von K. Geldner in »Siebenzig Lieder des Rigveda«, S. 158 ff.

Dichtung nehmen schliefslich noch diejenigen Hymnen ein, welche mit sogenannten Dānastutis, »Preisliedern auf die Freigebigkeit« (nämlich der Fürsten und Opferherren, für welche die Lieder gedichtet wurden) verbunden sind. Es gibt ungefähr vierzig solcher Hymnen[1]). Einige derselben sind Siegeslieder, in denen Gott Indra gepriesen wird, weil er irgendeinem König zum Sieg über seine Feinde verholfen hat. Mit dem Lob des Gottes verbindet sich die Verherrlichung des siegreichen Königs. Zum Schlufs aber preist der Sänger seinen Herrn, der ihm Rinder, Rosse und schöne Sklavinnen aus der Kriegsbeute geschenkt hat, wobei gelegentlich auch mit einigen derben Zoten des Vergnügens gedacht wird, das die Sklavinnen dem Sänger bereiten. Andere sind sehr umfangreiche Opferlieder[2]), auch meist an Indra gerichtet, welche offenbar für ganz bestimmte Gelegenheiten auf Bestellung eines Fürsten oder eines reichen Herrn verfafst und beim Opfer rezitiert wurden; zum Schlusse aber folgen wieder einige Verse, in denen der Opferherr dafür belobt wird, dafs er dem Sänger reichlichen Priesterlohn gegeben. Immer aber wird in den Dānastutis der volle Name des frommen Spenders genannt, und sie beziehen sich unzweifelhaft auf historische Ereignisse oder doch auf tatsächliche Vorfälle. Darum sind sie auch nicht unwichtig. Als Dichtungen freilich sind sie ganz wertlos; sie sind von handwerksmäfsig schaffenden Versemachern auf Bestellung oder im Hinblick auf den zu erwartenden Lohn verfertigt. Gewifs sind gar manche Hymnen des Rigveda, auch wenn sie mit keiner Dānastuti verbunden sind, ebenso handwerksmäfsig für gute Belohnung »zusammengezimmert« worden. Vergleichen doch vedische Sänger zuweilen selbst ihre Arbeit mit der des Zimmermanns.[3]) Immerhin ist es bemerkenswert, dafs es unter denjenigen Hymnen, die als Werke der Dichtkunst

---

[1]) Blofs ein Hymnus (Rv. I, 126) ist ganz eine Dānastuti. Sonst sind es gewöhnlich nur drei bis fünf Verse am Schlusse der Hymnen, welche die Dānastuti enthalten.

[2]) Man hat den Eindruck, dafs das Honorar um so gröfser war, je länger das Gedicht ausfiel.

[3]) Rv. I, 130, 6: »Diese Rede haben dir die Menschen, nach Gütern verlangend, gezimmert, wie ein geschickter Meister einen Wagen.« Rv. I, 61, 4: »Ihm (dem Indra) schicke ich dieses Loblied zu, wie einen Wagen der Zimmermann dem Besteller.«

irgendwie hervorragen, keinen einzigen gibt, der in eine Dānastuti ausläuft. Wenn daher H. Oldenberg[1]) über die Rigveda-Poesie im allgemeinen sagt: »Diese Poesie steht nicht im Dienst der Schönheit, wie diese Religion nicht im Dienst der Aufgabe steht, die Seelen zu läutern und zu erheben; sondern beides steht im Dienst des Standesinteresses, des persönlichen Interesses, des Honorars,« — so vergifst er doch wohl, dafs es unter den 1028 Hymnen des Rigveda nur etwa 40 gibt, die in Dānastutis auslaufen. Ich meine, es hat unter den Verfassern vedischer Hymnen gewifs Handwerker, aber ebenso gewifs auch Dichter gegeben.

Einen Hymnus gibt es im Rigveda, der in einem höheren Sinne eine Dānastuti, ein »Lob der Freigebigkeit«, ist. Es ist der Hymnus Rv. X, 117, der auch darum Erwähnung verdient, weil in demselben eine dem Rigveda sonst ganz fremde, moralisierende Tonart angeschlagen wird. Alles ist der Rigveda, nur kein Lehrbuch der Moral. Und der Hymnus, von dem ich eine wörtliche Prosaübersetzung folgen lasse, steht im Rigveda als etwas ganz Vereinzeltes da:

»Wahrlich, die Götter haben den Hunger nicht als Todesstrafe bestimmt; auch dem, der sich sattgegessen, naht der Tod in vielerlei Gestalt[2]). Und der Reichtum dessen, der da spendet, nimmt nicht ab; wer aber nicht spendet, der findet keinen Erbarmer.

Der mit Speise Gesegnete, der dem heruntergekommenen Armen, wenn er um Labung flehend zu ihm kommt, sein Herz verhärtet, sogar wenn ihm dieser vorher Dienste erwiesen, der findet keinen Erbarmer.

Der ist ein rechter Spender, der dem Bettler gibt, dem dürftigen, der Speise verlangend daherkommt; auf seinen Hilferuf steht er ihm zu Diensten und macht ihn zum Freund sich für alle Zukunft.

Nicht der ist ein Freund, der nicht Labung darreicht dem Freund

---

[1]) Die Literatur des alten Indien, S. 20.

[2]) Sehr gut erklärt von A. Ludwig (Der Rigveda V, 561): »Man greift dadurch nicht in das Walten der Götter ein, dafs man dem, der dem Hungertode nahe ist, Nahrung reicht; es ist dies mit bitterer Ironie gegen die Heuchler gesagt, die ihre Hartherzigkeit dadurch zu rechtfertigen suchten, dafs den Dürftigen ihr Los ja von den Göttern bestimmt worden sei. Die Ironie oder der Sarkasmus wird unzweifelhaft durch das folgende; der Dichter schliefst weiter, dafs, wenn die Armen von den Göttern dem Hungertode bestimmt wären, die Reichen, die zu essen hätten, ewig leben müfsten.«

und treuen Gefährten. Weg von dem soll er sich wenden — das ist keine Wohnstätte — lieber suche er sich einen, selbst einen Fremden, der spendet.

Spenden soll der Reichere dem Armen, den ganzen, langen Lebenspfad entlang blickend; denn wie Wagenräder sich drehen, so wendet der Reichtum sich von einem zum andern[1]).

Vergeblich gelangt der Tor in den Besitz von Speise; die Wahrheit spreche ich: sie ist nur sein Verderben! Er nährt nicht den treuen Gefährten, nicht den Freund; er ifst allein, und allein ist er schuldbeladen.

Pflügend schafft die Pflugschar Nahrung. Gehend legt der Wanderer seinen Weg zurück. Ein sprechender (d. h. Sprüche sagender) Priester gewinnt mehr als einer, der nicht spricht. Ein Freund, der spendet, überragt wohl den, der nicht spendet.

Der Einfufs ist weiter ausgeschritten als der Zweifufs; der Zweifufs holt den Dreifufs ein; der Vierfufs geht hinter den Zweifüfslern einher, herantretend und die Reihen überschauend.[2])

Die zwei gleichen Hände leisten doch nicht das gleiche; Kühe von derselben Mutter geben nicht die gleiche Milch. Selbst Zwillinge sind nicht von gleicher Stärke, und selbst zwei Nahverwandte spenden nicht das gleiche.«[3])

Die vorletzte Strophe ist ein Beispiel von der bei den alten Indern ebenso wie bei anderen alten Völkern sehr beliebten Rätseldichtung. Eine grofse Anzahl solcher — für uns leider meist unverständlicher — Rätsel findet sich in dem Hymnus Rv. I, 164. Da heifst es z. B.:

»Sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ihn zieht ein Rofs mit sieben Namen; drei Naben hat das unvergängliche, unaufhaltsame Rad, auf welchem alle diese Wesen stehen.«

Das kann bedeuten: Die sieben Opferpriester bespannen (mittels des Opfers) den Sonnenwagen, der von sieben Rossen oder einem siebengestaltigen Rofs gezogen wird; dieses unvergängliche Sonnenrad hat drei Naben, nämlich die drei Jahres-

---

[1]) Geldner (»Siebenzig Lieder«, S. 156) übersetzt hübsch:
»Wer's kann, der soll dem Hilfsbedürftigen spenden,
Den fernern Weg des Lebens wohl bedenken!
Das Glück rollt hin und her wie Wagenräder,
Bald kehrt es ein bei diesem, bald bei jenem.«

[2]) Die Übersetzung ist kaum zweifelhaft, um so mehr der Sinn. Man vermutet, dafs mit dem »Einfufs« der »einfüfsige Bock«, ein Sturmgott, gemeint, und dafs der »Dreifufs« der auf den Stock gestützte Greis und der »Vierfufs« der Hund sei. Sicher ist das keineswegs.

[3]) Vgl. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 93 f.

zeiten (Sommer, Regenzeit und Winter), in welchen das Leben aller Menschen dahingeht. Aber auch andere Deutungen des Rätsels sind möglich.

In den Sinn folgender Rätsel eindringen zu wollen, würde sich wohl kaum lohnen:

»Drei Mütter und drei Väter tragend steht der Eine aufrecht da, und nicht ermüden sie ihn; auf dem Rücken des Himmels dort beratschlagen sie mit der allwissenden, aber nicht allumfassenden Vāc (Göttin der Rede).

Wer ihn gemacht hat, der weifs nichts von ihm; wer ihn geschaut hat, dem ist er verborgen; er liegt eingehüllt im Schofs der Mutter; viele Kinder hat er und ist doch zur Nirṛti eingegangen [1]).

Der Himmel ist mein Vater und mein Erzeuger, da ist der Nabel; meine mir angehörige Mutter ist diese grofse Erde. Zwischen den zwei ausgebreiteten Somagefäfsen ist der Mutterschofs; da hinein legte der Vater den Keim in die Tochter.«

Hingegen ist es klar, dafs die Sonne gemeint ist, wenn es heifst:

»Einen Hirten sah ich, der nicht herunterfällt, der hin und wieder wandelt auf seinen Pfaden; sich kleidend in die Zusammenlaufenden und die Auseinanderlaufenden [2]) kreist er in den Welten umher.«

Ebenso klar ist die Deutung des Rätsels:

»Zwölf Radkränze, ein Rad, drei Naben: wer kennt das? Darin sind zusammen etwa dreihundert und sechzig bewegliche Pflöcke eingeschlagen.«

Gemeint ist das Jahr mit den 12 Monaten, 3 Jahreszeiten und rund 360 Tagen [3]).

Solche Rätselfragen und Rätselspiele gehörten zu den beliebtesten Unterhaltungen im alten Indien; sie bildeten bei manchen Opfern geradezu einen Bestandteil des Rituals. Und wir begegnen denselben sowohl im Atharvaveda wie im Yajurveda wieder.

---

[1]) Nirṛti ist die Göttin des Todes und Verderbens. »Zur Nirṛti eingehen« heifst: ganz zugrunde gehen, ins Nichts versinken.

[2]) Die Strahlen sind gemeint.

[3]) Die Rätsel von Rv. I, 164 sind eingehend behandelt worden von Martin Haug, Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche (Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der bayer. Akademie der Wissenschaften, München 1875) und von P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 105—119.

Überblicken wir nun den bunten Inhalt der Rigveda-Samhitā, von dem ich hier eine Vorstellung zu geben versuchte, so drängt sich uns die Überzeugung auf, dafs wir in dieser Sammlung die Bruchstücke ältester indischer Dichtung überhaupt zu sehen haben, dafs die uns erhaltenen Lieder, Hymnen und Gedichte des Rigveda nur ein Bruchteil einer viel umfangreicheren — religiösen und weltlichen — Poesie sind, von der wohl das meiste unwiederbringlich verloren ist. Da aber diese Hymnen ihrer grofsen Mehrzahl nach entweder Opfergesänge sind oder als Gebete und Opferlieder verwendet wurden oder doch verwendet werden konnten, so dürfen wir annehmen, dafs eben diese Hymnen den eigentlichen Anlafs zur Sammlung und Vereinigung derselben in einem »Buch« gegeben haben. Doch haben die Sammler, die neben dem religiösen auch ein rein litterarisches Interesse an der Sammlung gehabt haben werden, sich nicht gescheut, in dieselbe auch unheilige Dichtungen aufzunehmen, welche sich durch Sprache und Metrum als ebenso alt und altehrwürdig erwiesen wie jene Opfergesänge. Nur dadurch, dafs sie in ein »Buch« — d. h. einen zum Auswendiglernen bestimmten Schultext — Aufnahme fanden, konnten sie vor dem Vergessenwerden bewahrt bleiben. Gewifs hat es aber auch Vieles gegeben, was für sie als zu unheilig galt, um in die Rigveda-Samhitā aufgenommen zu werden. Von diesem ist wieder manches dadurch für uns gerettet worden, dafs es später in eine andere Sammlung — die Atharvaveda-Samhitā — Aufnahme fand.

Die Atharvaveda-Saṃhitā.[1])

»Atharva-veda« bedeutet so viel wie »der Veda der Atharvans« oder »das Wissen von den Zaubersprüchen.« Ursprünglich bezeichnet aber das Wort Atharvan einen Feuerpriester, und es ist wohl der älteste indische Name für »Priester« überhaupt,

[1]) Eine vollständige deutsche Übersetzung des Atharvaveda gibt es nicht, wohl aber Übersetzungen einzelner Bücher und ausgewählter Hymnen. Eine grofse Auswahl von Hymnen ist übersetzt von Alfred Ludwig im dritten Band seines »Rigveda« (Prag 1878), S. 428—551. Eine Auswahl metrischer Übersetzungen gibt Julius Grill, »Hundert Lieder des Atharva-Veda« (zweite Aufl., Stuttgart 1888). A. Weber hat übersetzt: die Bücher I bis V und XIV im 4., 13., 17., 18. und 5. Band der »Indischen Studien« resp., ferner Buch XVIII in den

denn das Wort geht in die indo-iranische Zeit zurück. Den indischen Atharvans entsprechen nämlich die Āthravans oder »Feuerleute« des Avesta[1]). Der Feuerkult spielte im täglichen Leben der alten Inder keine geringere Rolle als bei den so oft als »Feueranbetern« bezeichneten alten Persern; die Priester dieses uralten Feuerkultes waren aber noch — wie die Schamanen Nordasiens und die Medizinmänner der Indianer — »Zauberpriester«, d. h. Priester und Zauberer in einer Person, wie ja auch in dem Worte »Magier« — wie die Āthravans in Medien genannt wurden — die Begriffe Zauberer und Priester ineinanderfliefsen. So erklärt es sich, dafs mit dem Worte atharvan auch die »Sprüche der Atharvans oder der Zauberpriester«, also die Zaubersprüche und Zauberformeln selbst bezeichnet wurden. Der älteste Name aber, unter dem dieser Veda in der indischen Litteratur bekannt ist, lautet Atharvāṅgirasaḥ, d. h. »die Atharvans und die Aṅgiras«. Die Aṅgiras sind ebenfalls eine Klasse von Feuerpriestern der Vorzeit, und das Wort erlangte ebenso wie atharvan die Bedeutung von »Zauberformeln und Zaubersprüchen«. Die beiden Ausdrücke atharvan und aṅgiras bezeichnen aber zwei verschiedene Gattungen von Zauberformeln: atharvan ist »heiliger, glückbringender Zauber«, während aṅgiras »feindlichen Zauber, schwarze Magie« bedeutet. Zu den Atharvans gehören z. B. die zur Heilung von Krankheiten dienenden Zauberformeln, während zu den Aṅgiras die Verfluchungen von Feinden, Nebenbuhlern,

---

Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1895 und 1896. Das XV. Buch hat Th. Aufrecht im ersten Band der »Indischen Studien« und die ersten 50 Hymnen des VI. Buches C. A. Florenz (Göttingen 1887, Doktordissertation) ins Deutsche übersetzt. Viktor Henry übersetzte die Bücher VII bis XIII ins Französische (Paris 1891—96). Eine vollständige englische Übersetzung gibt es von R. T. H. Griffith (Benares 1895—6). Die beste Auswahl in vorzüglicher englischer Übersetzung ist die von M. Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. 42). Derselbe Gelehrte hat auch im »Grundrifs« (Bd. II, erstes Heft, B) sehr eingehend über den Atharvaveda gehandelt, und diesem vortrefflichen Werke ist der Verfasser für die folgende Darstellung, namentlich auch für die Klassifikation der Hymnen, zu besonderem Danke verpflichtet.

[1]) Auch im alten Rom gehören die flamines, welche das Brandopfer zu vollziehen hatten, zn den ältesten Priestern. (Th. Mommsen, Römische Geschichte, 4. Aufl. I, S. 170 f.)

bösen Zauberern u. dgl. gehören. Der alte Name Atharvāṅgirasaḥ bezeichnet also diese beiden Arten von Zauberformeln, welche den Hauptinhalt des Atharvaveda bilden. Der spätere Name Atharvaveda ist blofs eine Abkürzung für »Veda der Atharvans und Aṅgiras«.

Die Atharvaveda-Saṃhitā nun — gewöhnlich schlechthin »der Atharvaveda« genannt — ist in der Rezension, welche uns am besten erhalten ist[1]), eine Sammlung von 731 Hymnen, welche ungefähr 6000 Verse enthalten. Sie ist in 20 Bücher eingeteilt. Von diesen ist das XX. Buch erst sehr spät hinzugefügt worden, und auch das XIX. Buch gehörte ursprünglich der Saṃhitā nicht an. Das XX. Buch ist fast ganz aus Hymnen zusammengesetzt, welche wörtlich der Rigveda-Saṃhitā entnommen sind. Aufserdem ist noch ungefähr ein Siebentel der Atharvaveda-Saṃhitā dem Rigveda entnommen; und zwar findet sich mehr als die Hälfte der Verse, welche der Atharvaveda mit dem Rigveda gemeinsam hat, im X. Buch, die meisten der übrigen Verse im I. und VIII. Buch des Rigveda. Die Anordnung der Hymnen in den 18 echten Büchern folgt einem gewissen Plan und verrät eine ziemlich sorgfältige redaktionelle Tätigkeit. Die ersten sieben Bücher bestehen aus zahlreichen kurzen Hymnen, und zwar haben die Hymnen in Buch I in der Regel vier, in Buch II fünf, in Buch III sechs, in Buch IV sieben Verse. Die Hymnen des V. Buches haben mindestens acht und höchstens achtzehn Verse. Das VI. Buch besteht aus 142 Hymnen von zumeist nur drei Versen und das VII. Buch aus 118 Hymnen, von denen die meisten nur einen oder zwei Verse enthalten. Die Bücher VIII—XIV, XVII und XVIII bestehen durchwegs aus sehr langen Hymnen, und zwar steht der kürzeste Hymnus (mit 21 Versen) am Anfang dieser Reihe (VIII, 1) und der längste (mit 89 Versen) am Ende derselben (XVIII, 4). Buch XV und der gröfste Teil von Buch XVI, welche die Reihe unterbrechen, sind in Prosa abgefafst und dem Stil und der Sprache nach den Brāhmaṇas ähnlich. Trotzdem

---

[1]) Es ist die Śaunaka-Rezension oder der zur Śaunaka-Schule gehörige Saṃhitātext. Nur durch eine einzige, ungenaue Handschrift bekannt ist die Paippalāda-Rezension. Der Text der Śaunaka-Rezension ist herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, Berlin 1856.

bei dieser Anordnung in erster Linie etwas rein Äufserliches — die Verszahl — in Betracht gezogen ist, wird doch auch auf den Inhalt einige Rücksicht genommen. Zwei, drei, vier und auch mehr Hymnen, die denselben Gegenstand behandeln, stehen oft beisammen. Zuweilen ist der erste Hymnus eines Buches mit Rücksicht auf seinen Inhalt an den Anfang gestellt: so beginnen die Bücher II, IV, V und VII mit theosophischen Hymnen, was gewifs absichtlich ist. Die Bücher XIII—XVIII sind ihrem Inhalte nach fast ganz einheitlich; so enthält Buch XIV nur Hochzeitssprüche und Buch XVIII nur Totenbestattungsverse.

Sprache und Metrik der Hymnen des Atharvaveda sind im wesentlichen dieselben wie die der Rigveda-Saṃhitā. Doch finden sich in der Sprache des Atharvaveda zum Teil entschieden jüngere und zum Teil mehr volkstümliche Bildungen, und auch die Metrik wird bei weitem nicht so streng gehandhabt wie im Rigveda. Abgesehen von Buch XV, das ganz, und Buch XVI, das gröfstenteils in Prosa abgefafst ist, finden wir auch sonst gelegentlich prosaische Stücke unter den Versen; und es ist oft nicht leicht, zu entscheiden, ob ein Stück in gehobener Prosa oder in schlechtgebauten Versen verfafst ist. Auch das kommt vor, dafs ein ursprünglich richtiges Metrum durch eine Einschiebung oder Textverderbnis gestört wird. In einzelnen Fällen weisen wohl die sprachlichen und metrischen Tatsachen darauf hin, dafs wir es mit jüngeren Stücken zu tun haben. Im allgemeinen aber lassen sich aus der Sprache und dem Metrum keine Schlüsse auf die Abfassungszeit der Hymnen, noch weniger auf das Alter der Redaktion unserer Saṃhitā ziehen. Denn es bleibt immer eine offene Frage, ob die sprachlichen Eigentümlichkeiten und die metrischen Freiheiten, durch welche sich die Zaubersprüche des Atharvaveda von der Hymnendichtung des Rigveda unterscheiden, auf einem Unterschied in der Entstehungszeit oder auf der Verschiedenheit zwischen volkstümlicher und priesterlicher Dichtung beruhen. (Vgl. oben S. 53 f.)

Hingegen gibt es andere Tatsachen, welche unwiderleglich beweisen, dafs unsere Redaktion der Atharvaveda-Saṃhitā jünger ist als die der Rigveda-Saṃhitā. Zunächst führen uns die geographischen und kulturellen Verhältnisse, wie sie sich im Atharvaveda widerspiegeln, in eine jüngere Zeit. Die vedischen Arier

sind nun bereits weiter nach Südosten vorgedrungen und schon im Gangeslande ansässig. Der in den Sumpfwaldungen Bengalens einheimische und daher im Rigveda noch unbekannte Tiger erscheint im Atharvaveda schon als das mächtigste und gefürchtetste aller Raubtiere, und bei der Königsweihe tritt der König auf ein Tigerfell, das Symbol königlicher Macht. Der Atharvaveda kennt nicht nur die vier Kasten — Brāhmaṇas, Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras —, sondern in einer Reihe von Hymnen werden schon (wie das später mehr und mehr der Fall ist) von der Priesterkaste die höchsten Ansprüche erhoben, und die Brahmanen werden bereits oft als die »Götter«[1]) dieser Erde bezeichnet. Die Zauberlieder des Atharvaveda, die ja gewifs ihren Hauptbestandteilen nach volkstümlich und uralt sind, haben auch in der Saṃhitā nicht mehr ihre ursprüngliche Gestalt, sondern sie sind brahmanisiert. Diese alten Sprüche und Formeln, deren Verfasser ebenso unbekannt sind wie die der Zaubersprüche und Zauberlieder anderer Völker, und die ursprünglich ebensosehr »Volksdichtung« waren, wie die Zauberpoesie es ja überall ist, haben in der Atharvaveda-Samhitā ihren volkstümlichen Charakter zum Teil schon eingebüfst. Wir sehen auf Schritt und Tritt, dafs die Sammlung von Priestern zusammengestellt worden ist, und dafs auch viele der Hymnen von Priestern verfafst sind. Dieser priesterliche Horizont der Redakteure und zum Teil auch der Verfasser der Hymnen des Atharvaveda verrät sich in gelegentlichen Vergleichungen und Beiworten, wie etwa, wenn es in einem Spruch gegen Feldungeziefer heifst, es solle das Getreide unberührt lassen »wie der Brahmane unfertige Opferspeise«. Eine ganze Klasse von Hymnen des Atharvaveda — wir kommen unten auf sie zu sprechen — beschäftigt sich nur mit den Interessen der Brahmanen, der Priesterspeisung, der Opferlöhnung u. dgl., und sie sind selbstverständlich das Werk von Priestern.

So wie aber diese Brahmanisierung der alten Zauberpoesie auf eine jüngere Zeit der Redaktion hinweist, so zeugt auch die Rolle, welche die vedischen Götter im Atharvaveda spielen, für

---

[1]) Einmal kommt der Ausdruck »Götter« für »Priester« auch im Rigveda vor (Rv. I, 128, 8). Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 205 ff.

die spätere Entstehungszeit der Saṃhitā. Wir begegnen hier denselben Göttern wie im Rigveda — Agni, Indra u. s. w. —, aber sie sind ihrem Charakter nach ganz verblaſst, sie unterscheiden sich kaum einer von dem andern, ihre ursprüngliche Bedeutung als Naturwesen ist zum groſsen Teil vergessen; und da es sich ja in den Zauberliedern hauptsächlich um Vertreibung und Vernichtung von Dämonen handelt, werden auch die Götter nur zu diesem Zwecke angerufen, — sie sind alle zu Dämonentötern geworden. Auf eine jüngere Zeit weisen endlich auch diejenigen Hymnen des Atharvaveda hin, welche theosophische und kosmogonische Spekulationen enthalten. Wir finden in diesen Hymnen bereits eine ziemlich ausgebildete philosophische Terminologie und eine mit der Philosophie der Upaniṣads auf gleicher Stufe stehende Entwicklung des Pantheismus. Daſs aber selbst diese philosophischen Hymnen zu Zauberzwecken verwendet werden, daſs z. B. ein philosophischer Begriff wie Asat, »das Nichtseiende«, als ein Mittel zur Vernichtung von Feinden, Dämonen und Zauberern verwendet wird[1]), zeigt, daſs wir hier bereits eine künstliche und sehr moderne Entwicklung des alten Zauberwesens vor uns haben.

Kein Zeichen jüngeren Datums ist es, daſs die Heiligkeit des Atharvaveda von den Indern selbst lange nicht anerkannt wurde und vielfach noch heute bestritten wird. Der Grund hierfür ist in dem Charakter dieses Veda zu suchen. Zweck des Atharvaveda ist es, wie die Inder sagen, »zu besänftigen, zu segnen und zu fluchen«[2]). Jene zahlreichen Zauberformeln aber, welche Flüche und Beschwörungen enthalten, gehören in das Gebiet des »unheiligen Zaubers«, von dem das Priestertum und die priesterliche Religion sich mehr und mehr loszusagen bemüht waren. Im Grunde ist ja zwischen Kult und Zauber kein wesentlicher Unterschied: durch beide sucht der Mensch auf die übersinnliche Welt einzuwirken. Auch Priester und Zauberer sind ursprünglich ein und dasselbe. Aber in der Geschichte aller Völker beginnt eine Zeit, wo Götterkult und Zauberwerk auseinanderzugehen streben (was niemals ganz gelingt), wo der mit

---

[1]) Ath. IV, 19, 6.

[2]) D. h. die Dämonen zu besänftigen, die Freunde zu segnen und den Feinden zu fluchen.

den Göttern befreundete Priester sich von dem mit der unheimlichen Dämonenwelt im Bunde stehenden Zauberer lossagt und auf ihn von oben herabblickt. Dieser Gegensatz zwischen Zauberer und Priester bildete sich auch in Indien heraus. Nicht nur den buddhistischen und jainistischen Mönchen ist es verboten, sich mit den Beschwörungen des Atharvaveda und mit Zauberwerk zu beschäftigen, sondern auch die brahmanischen Gesetzbücher erklären die Zauberei für eine Sünde, stellen die Zauberer mit Betrügern und Spitzbuben in eine Linie und fordern den König auf, mit Strafen gegen sie vorzugehen[1]). Freilich wird an anderen Stellen der Gesetzbücher den Brahmanen ausdrücklich gestattet, sich der Beschwörungen des Atharvaveda gegen ihre Feinde zu bedienen[2]), und die rituellen Texte, welche uns die grofsen Opfer schildern, enthalten zahllose Beschwörungsformeln und Beschreibungen von Zauberriten, durch welche der Priester »den, der uns hafst, und den, den wir hassen«, — so lautet die stehende Formel — vernichten kann. Dennoch entstand in priesterlichen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen den Veda der Zaubersprüche; er galt nicht als orthodox genug und wurde vielfach vom Kanon der heiligen Texte ausgeschlossen. Eine Sonderstellung in der heiligen Litteratur nahm er von Anfang an ein. Wo immer in älteren Werken von heiligem Wissen die Rede ist, da wird immer zuerst die trayī vidyā, »das dreifache Wissen«, d. h. Rigveda, Yajurveda und Sāmaveda, erwähnt; der Atharvaveda folgt immer erst nach der trayī vidyā und wird oft auch ganz übergangen. Es kommt sogar vor, dafs die Vedāṅgas und die epischen Erzählungen (itihāsapurāṇa) als heilige Texte aufgeführt werden, während der Atharvaveda unerwähnt bleibt. So wird in einem Gṛhyasūtra[3]) eine Zeremonie beschrieben, durch welche in das neugeborene Kind die Vedas »hineingelegt« werden sollen. Dies geschieht mittels eines Spruches, in welchem es heifst: »Den Rigveda lege ich in dich, den Yajurveda lege ich in dich, den Sāmaveda lege ich in dich, die Wechselreden (vākovākya) lege ich in dich, die Sagen und

[1]) Sacred Books of the East X, II, S. 176. XLV, S 105, 133, 363. Manu IX, 258, 290. XI, 64. Viṣṇu-Smṛti 54, 25.

[2]) Siehe unten S. 129.

[3]) Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra I, 24, 8.

Legenden (itihāsapurāṇa) lege ich in dich, alle Vedas lege ich in dich.« Hier ist also der Atharvaveda absichtlich übergangen. Selbst in alten buddhistischen Texten wird von gelehrten Brahmanen gesagt, dafs sie in den drei Vedas bewandert sind.[1]) Dafs aber diese Nichterwähnung des Atharvaveda kein Beweis für die späte Entstehung der Saṃhitā ist, geht schon daraus hervor, dafs bereits in einer Saṃhitā des schwarzen Yajurveda[2]) und auch sonst gelegentlich in alten Brāhmaṇas und Upaniṣads der Atharvaveda neben den drei anderen Vedas genannt wird.

Wenn es aber auch feststeht, dafs unsere Redaktion der Atharvaveda-Samhitā jünger ist als die der Rigveda-Saṃhitā, so folgt daraus keineswegs, dafs die Hymnen selbst jünger sind als die Rigvedahymnen. Es folgt nur, dafs die jüngsten Hymnen des Atharvaveda jünger sind als die jüngsten Hymnen des Rigveda. Aber so gewifs es ist, dafs es unter den Hymnen des Atharvaveda viele gibt, welche jünger sind als die grofse Mehrzahl der Rigvedahymnen, so gewifs ist es, dafs die Zauberpoesie des Atharvaveda an sich mindestens ebenso alt, wenn nicht älter ist als die Opferpoesie des Rigveda, dafs zahlreiche Stücke des Atharvaveda in dieselbe graue Vorzeit zurückreichen wie die ältesten Lieder des Rigveda. Denn es geht durchaus nicht an, etwa von einer »Periode des Atharvaveda« zu sprechen. Wie die Rigveda-Saṃhitā so enthält auch die Sammlung des Atharvaveda Stücke, welche durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind. Und nur von den jüngeren Bestandteilen der Atharvaveda-Samhitā kann man sagen, dafs manche derselben erst nach dem Vorbild der Rigvedahymnen gedichtet worden sind. Für unrichtig halte ich aber die Ansicht von Oldenberg[3]), dafs die älteste Gestalt der Zauberformeln in Indien die prosaische gewesen, und dafs die ganze Litteratur von Zauberversen und Zauberliedern erst nach dem »Vorbild ihrer älteren Schwester, der Poesie der Opferhymnen« geschaffen worden sei.

[1]) Besonders merkwürdig ist Suttanipāta, Selasutta, wo von dem Brahmanen Sela gesagt wird, dafs er in den drei Vedas, den Vedāṅgas und dem Itihāsa als fünftem bewandert ist (ed. Fausböll, p. 101). Auch in Suttanipāta 1019 heifst es von Bhāvarī, dafs er die drei Vedas bemeistert hat. (Sacred Books of the East, vol. X, II, pp. 98 und 189.)

[2]) Taittiryīa-Saṃhitā VII, 5, 11, 2, wo der Plural von Aṅgiras im Sinne von »Atharvaveda« steht. S. oben S. 104 f.

[3]) Literatur des alten Indien, S. 41.

Aus den Zauberliedern des Atharvaveda spricht doch ein ganz anderer Geist als aus den Hymnen des Rigveda. Es ist eine ganz andere Welt, in der wir uns hier bewegen. Dort die grofsen Götter des Himmels, welche die gewaltigen Naturerscheinungen verkörpern, die der Sänger verherrlicht und lobpreist, denen er opfert, und zu denen er betet, starke, hilfreiche, zum Teil erhabene Wesen, freundliche Lichtgottheiten zumeist, — hier die finsteren, dämonischen Mächte, welche Krankheit und Unglück über die Menschen bringen, gespenstische Wesen, gegen die der Zauberer seine wilden Flüche schleudert, oder die er durch Schmeichelreden besänftigen und bannen will. Viele dieser Zauberlieder gehören ja gerade so wie die dazugehörigen Zauberriten einem Kreise von Vorstellungen an, welche, über die ganze Erde verbreitet, bei den verschiedensten Völkern aller Länder mit überraschender Ähnlichkeit immer wiederkehren. Wir finden genau dieselben Anschauungen, genau dieselben seltsamen Gedankensprünge in den Zauberliedern und Zauberriten, wie sie uns der Atharvaveda von den alten Indern aufbewahrt hat, auch bei den Indianern Nordamerikas, bei den Negervölkern Afrikas, bei Malaien und Mongolen, bei den alten Griechen und Römern und vielfach noch bei dem Landvolk im heutigen Europa wieder. Es finden sich denn auch zahlreiche Verse im Atharvaveda, welche ihrem Charakter und oft auch ihrem Inhalte nach von den Zaubersprüchen der indianischen Medizinmänner und der tatarischen Schamanen ebensowenig verschieden sind wie von den Merseburger Zaubersprüchen, die zu den kärglichen Überresten ältester deutscher Poesie gehören. So lesen wir z. B. in einem der Merseburger Zaubersprüche, dafs »Wodan, der es wohl verstand«, die Beinverrenkung von Balders Fohlen mit der Formel besprach:

»Bein zu Beine,
Blut zu Blute,
Glied zu Gliedern,
Als wenn sie geleimet wären.«

Und ganz ähnlich heifst es im Atharvaveda IV, 12 in einem Spruch gegen Beinbruch:

»Mark mit Mark füg' sich zusammen,
Glied mit Glied füg' sich zusammen.
Was vom Fleisch dir abgefallen,
Und der Knochen wachs' zusammen.

Mark mit Mark soll sich vereinen,
Haut mit Haut zusammenwachsen,
Blut und Knochen soll verwachsen,
Fleisch mit Fleisch zusammenwachsen!

Haar mit Haar bring du[1]) zusammen,
Haut mit Haut bring du zusammen, —
Blut und Knochen soll verwachsen, —
Kraut, vereinig' das Gespalt'ne.«

Gerade darin liegt die grofse Bedeutung der Atharvaveda-Saṃhitā, dafs sie für uns eine unschätzbare Quelle ist für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflufsten Volksglaubens, des Glaubens an zahllose Geister, Kobolde, Gespenster und Dämonen aller Art, und des ethnologisch und religionsgeschichtlich so überaus wichtigen Zauberwesens. Wie wichtig gerade für den Ethnologen der Atharvaveda ist, das mag die folgende Übersicht über die verschiedenen Klassen von Hymnen, welche die Sammlung enthält, zeigen.

Einen Hauptbestandteil der Atharvaveda-Saṃhitā bilden die Lieder und Sprüche zur Heilung von Krankheiten, welche zu den Heilzauberriten (bhaiṣajyāni) gehören. Sie sind entweder an die als persönliche Wesen, als Dämonen gedachten Krankheiten[2]) selbst gerichtet oder aber an ganze Klassen von Dämonen, welche als Verursacher von Krankheiten gelten. Und wie bei anderen Völkern herrscht auch in Indien der Glaube, dafs diese Dämonen den Kranken entweder von aufsen bedrängen und quälen, oder dafs der Kranke von ihnen besessen ist. Manche dieser Sprüche sind auch Anrufungen und Lobpreisungen des Heilkrautes, welches zur Heilung der Krankheit dienen soll; andere wieder sind Gebete an das Wasser, dem besondere Heilkraft zugeschrieben wird, oder an das Feuer, welches den Indern als der kräftigste Dämonenverscheucher gilt. Diese Zauberlieder bilden zusammen mit den dazugehörigen Zauberriten, von denen wir aus dem später zu nennenden Kauśikasūtra Kunde haben, das älteste System der indischen medizinischen

---

[1]) Das Heilkraut ist angesprochen.

[2]) Der Name der Krankheit ist zugleich der Name des Dämons. Genau so ist es z. B. bei den Malaien: So viele Krankheiten sie kennen, so viele Namen von Krankheitsgeistern besitzen sie.

Wissenschaft. Mit grofser Anschaulichkeit werden in den Liedern oft die Symptome der verschiedenen Krankheiten geschildert, und sie sind daher auch für die Geschichte der Medizin nicht uninteressant. Dies gilt besonders von den Sprüchen gegen das Fieber. Wegen seiner Häufigkeit und Heftigkeit wird das Fieber noch in den späteren Lehrbüchern der Medizin »der König der Krankheiten« genannt. Und an den Takman — dies ist der Name des als Dämon gedachten Fiebers im Atharvaveda — sind zahlreiche Sprüche gerichtet. So z. B. der Hymnus Ath. V, 22, von dem einige Verse hier angeführt seien:

»Der du alle Menschen gelb machst,
Sie versengst wie lodernd Feuer,
Jetzt, o Takman, werde kraftlos,
Jetzt geh fort, hinab, hinunter! (2)

Ihn, der fleckig ist, gesprenkelt,
Der wie roter Staub, den Takman —
Jag ihn fort, allkräftig Kraut du,
Weg, hinunter in die Tiefe! (3)

Geh zu Mūjavants, zu Balhiks[1]),
Takman, fort, in ferne Lande;
Such ein üppig Šūdraweib dir,
Schüttle sie gehörig, Takman! 7)

Wenn du, kalt und wieder heifs gleich,
Wenn, vereint mit Husten, Takman,
Du den Kranken schüttelst, schrecklich
Sind dann deine Pfeile; — schon uns! (10)

Mit dem Husten, deinem Bruder,
Und der Schwindsucht, deiner Schwester,
Mit dem Vetter Aussatz, Takman,
Geh hinweg zu fremden Leuten!« (12)

Dieser fromme Wunsch, dafs die Krankheit zu anderen Völkern gehen, andere Länder heimsuchen möge, kehrt in den Liedern des Atharvaveda nicht selten wieder. In ähnlicher Weise schickt man den Husten von dem Kranken fort in weite Ferne mit dem Spruch Ath. VI, 105:

---

[1]) Namen von Völkerstämmen.

»Wie der Geist mit seinen Wünschen rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier mit des Geistes raschem Flug.

Wie der Pfeil, der wohlgeschärfte, rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier längs der Erde weitem Raum!

Wie des Sonnengottes Strahlen rasch in weite Fernen flieg'n,
So flieg, Husten, fort von hier längs des Meeres Wogenschwall!«

Um ihrer bilderreichen, schwungvollen Sprache willen verdienen manche dieser Zauberlieder auch als Erzeugnisse lyrischer Dichtung geschätzt zu werden. Zu hohe Anforderungen darf man freilich nicht an diese Poesie stellen; man mufs sich damit begnügen, hie und da durch ein hübsches Bild überrascht zu werden, wie wenn in einem Spruch gegen Blutung der Zauberer die Adern als rotgekleidete Mädchen anspricht (Ath. I, 17):

»Die Mädchen, die einher dort ziehn, die Adern, rötlich angetan,
Sie sollen kraftlos stillestehn, wie Schwestern, wenn ein Bruder fehlt.

Steh still, du Untre, Obre auch, und auch du Mittlere, steh still;
Die winzig kleine steht, so komm' das grofse Blutgefäfs zum Stehn!

Von hundert Blutgefäfsen hier, von all den tausend Adern da
Stehn jetzt die in der Mitte hier, und auch die Enden ruhen aus.

Als dämmte euch ein Uferrand, ein hoher Wall von Sand und Kies,
So steht fein still und ruhet nun!«[1])

Aber nicht immer sind diese Sprüche so poetisch. Gar oft sind sie recht eintönig, und viele derselben haben mit den Dichtungen der Naturvölker das gemeinsam, dafs gerade die eintönige Wiederholung derselben Worte und Sätze es hauptsächlich ist, was die dichterische Form bei ihnen ausmacht[2]). Nicht selten ist auch, wie dies ja bei den Zaubersprüchen aller Völker der Fall zu sein pflegt, ihr Sinn absichtlich rätselhaft und dunkel. Ein solcher eintöniger und zugleich dunkler Spruch ist z. B. der gegen skrofulöse Geschwüre (Ath. VI, 25):

»Die fünfundfünfzig, die auf dem Genick zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

---

[1]) Übersetzt von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, S. 16 f.

[2]) Über die Wiederholung als die roheste Anfangsform der Dichtung vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900, S. 523 ff.

Die siebenundsiebenzig, die auf dem Hals zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

Die neunundneunzig, die auf den Schultern zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.«

Eine merkwürdige Übereinstimmung herrscht aber auch hier zwischen indischen und deutschen Zaubersprüchen. Gerade so wie der Atharvaveda von 55, 77, 99 Krankheiten spricht, so ist auch in deutschen Zaubersprüchen gern von 77 oder 99 Krankheiten die Rede. So lautet ein deutscher Spruch gegen das Fieber:

»Dies Wasser und Christi Blut
Ist für das siebenundsiebzigerlei Fieber gut.«

Eine Vorstellung, welche die alten Inder nicht nur mit den Deutschen, sondern auch mit vielen anderen Völkern gemeinsam haben, ist die, dafs viele Krankheiten durch Würmer verursacht werden. Es gibt daher eine Reihe von Zauberliedern, die zur Beschwörung und Vertreibung von allerlei Würmern dienen sollen. So lesen wir Ath. II, 31:

»Den Wurm, der in den Eingeweiden, den, der im Kopfe, und den, der in den Rippen ist, . . . die Würmer zermalmen wir mit diesem Spruch. (4)

Die Würmer, die in den Bergen, in den Wäldern, in den Pflanzen, in dem Vieh, in den Gewässern, und die, welche sich in unseren Leibern niedergelassen haben, dieses ganze Würmergezücht zerschmettere ich.« (5)

Man denkt sich diese Würmer wie dämonische Wesen, spricht von ihrem König und Statthalter, von männlichen und weiblichen, von verschiedenfarbigen und phantastisch gestalteten Würmern u. dgl., so z. B. in dem Spruch gegen Würmer bei Kindern (Ath. V, 23):

»Erschlag die Würmer in diesem Knaben, o Indra, Herr der Schätze! Erschlagen sind alle feindlichen Mächte durch meine wilde Beschwörung. (2)

Den, der um die Augen herumkriecht, den, der um die Nase herumkriecht, den, der mitten unter die Zähne geht, — den Wurm zermalmen wir. (3)

Die zwei gleichfarbigen und die zwei verschiedenfarbigen, die zwei schwarzen und die zwei roten, der braune und der braunohrige, der Geier und der Kuckuck — erschlagen sind sie. (4)

Die Würmer mit weifsen Schultern, die schwarzen mit weifsen Armen und die bunten Würmer, die alle zermalmen wir. (5)

Erschlagen ist der König der Würmer, erschlagen ist der Statthalter der Würmer, erschlagen ist der Wurm; mit ihm ist seine Mutter erschlagen, sein Bruder erschlagen, seine Schwester erschlagen. (11)

Erschlagen sind seine Mannen, erschlagen sind seine Nachbarn, und auch alle die ganz kleinwinzigen Würmchen sind erschlagen. (12)

Allen männlichen Würmern und allen weiblichen Würmern zerschmettere ich den Kopf mit dem Steine, verbrenne ich das Gesicht mit dem Feuer.« (13)

Ganz ähnlich sind auch deutsche Zaubersprüche gegen »Wurm und Würmin« gerichtet, und auch von verschiedenfarbigen Würmern ist in dem deutschen Zauberspruch gegen das Zahnweh die Rede:

»Birnbaum, ich klage dir,
Drei Würmer stechen mir,
Der eine ist grau,
Der andre ist blau,
Der dritte ist rot, —
Ich wollt' wünschen, sie wären alle drei tot.«[1])

Sehr zahlreich sind auch die Zauberlieder, welche gegen ganze Klassen von Dämonen gerichtet sind, die als die Verursacher von Krankheiten gelten, so besonders gegen die Piśācas (Kobolde) und Rākṣasas (Teufel). Der Zweck dieser Sprüche ist die Vertreibung oder Bannung dieser dämonischen Wesen. Ein Beispiel ist das Lied Ath. IV, 36 gegen die Piśācas, dem die folgenden, hier in Prosa wiedergegebenen Verse entnommen sind, die von einem grenzenlosen Selbstbewufstsein des Zauberers zeugen:

»Eine Plage bin ich den Piśācas, wie der Tiger den Rinderbesitzern. Wie Hunde, wenn sie den Löwen erblickt haben, finden sie keinen Schlupfwinkel. (6)

Mit den Piśācas sollt' ich nicht fertig werden, nicht mit Dieben und Wegelagerern? Vom Dorfe, das mein Fufs betritt, verschwinden die Piśācas. (7)

---

[1]) Der Glaube, dafs das Zahnweh von Würmern herrührt, ist nicht nur in Indien, Deutschland, England und Frankreich verbreitet. Auch in Madagaskar sagt man von einem, der Zahnweh hat: »Er ist krank durch den Wurm.« Und die Tschiroki-Indianer (Cherokees) haben einen Spruch gegen das Zahnweh, in dem es heifst: »Der Eindringling in dem Zahn hat gesprochen, und es ist nur ein Wurm.« (James Mooney im 7th Annual Report of the Bureau of Ethnology 1885—86. Washington 1891, S. 357 f.)

Vom Dorfe, das meine ungestüme Kraft betritt, verschwinden die Piśācas; nichts Böses führen sie mehr im Schilde.« (8)

Neben diesem Glauben an teuflische Wesen, welche Krankheiten über die Menschen bringen, finden wir in Indien auch den weltweit verbreiteten Glauben an männliche und weibliche Dämonen (Incubi und Succubi), welche sterbliche Frauen und Männer des Nachts heimsuchen. Dies sind die Apsaras und Gandharvas des altindischen Volksglaubens, welche in jeder Beziehung und in geradezu überraschender Weise den Nixen und Elfen oder Mahren des deutschen Volksglaubens entsprechen. Sie sind eigentlich Naturgeister, Fluſs- und Waldgottheiten. Flüsse und Bäume sind ihre Wohnstätten, die sie nur verlassen, um die Sterblichen anzulocken und durch unnatürlichen Beischlaf zu schädigen. Um diese Geister zu vertreiben, bedienten sich die altindischen Zauberer einer wohlriechenden Pflanze, Ajaśṛṅgī (»Bockshorn«, Odina pinnata) genannt, und sprachen dabei das Lied Ath. IV, 37, dem ich folgende Verse entnehme:

»Mit dir vertreiben wir die Apsaras und die Gandharvas. O Ajaśṛṅgī, jage (aja) die Rākṣasas fort, verscheuche sie mit deinem Duft! (2)

Die Apsaras Guggulū, Pīlā, Naladī, Aukṣamandhi und Pramandanī sollen zum Flusse gehen, zur Furt der Gewässer, wie weggeblasen. Dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt.[1]) (3)

Wo die Feigenbäume wachsen und die Bananen, die groſsen Bäume mit hohen Wipfeln, — wo eure goldenen und silbernen Schaukeln sind, wo Zimbeln und Lauten zusammenklingen, — dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt. (4)

Dem haarbuschgeschmückten Gandharva, dem Gemahl der Apsaras, der tanzend daherkommt, dem zermalme ich die Testikeln, dem spalte ich den Penis. (7)

Wie ein Hund ist der eine, wie ein Affe der andere. Wie ein Jüngling mit langem Haupthaar, lieblich anzuschauen, hängt sich der Gandharva an das Weib. Ihn verscheuchen wir von hier mit unserem mächtigen Zauberspruch. (11)

Die Apsaras sind ja eure Weiber; ihr, die Gandharvas, seid deren Gatten. Hinweg mit euch, ihr Unsterblichen; stellet nicht den Sterblichen nach!« (12)

---

[1]) Nach dem Zauberglauben der Inder wie anderer Völker werden Geister und Gespenster dadurch machtlos, daſs man sie erkennt und beim Namen ruft. Guggulū u. s. w. sind Namen bestimmter Apsaras.

Genau so wie in diesem Liede des Atharvaveda wird in deutschen Zaubersprüchen der Mahr aufgefordert, die Häuser der Sterblichen zu verlassen und zu den Flüssen und Bäumen zu gehen. Und wie die Apsaras und Gandharvas so lieben auch die germanischen Nixen und Elfen Musik und Tanz, womit sie sterbliche Männer und Frauen anlocken. Wie im altindischen Zauberliede der Gandharva bald als Hund, bald als Affe und bald als schöngelockter Jüngling erscheint, so pflegt auch in deutschen Sagen der Mahr in allerlei Verwandlungen aufzutreten. Und wie die Apsaras der Inder in den Zweigen der Bananen- und Feigenbäume ihre Schaukeln haben, so schaukeln sich auch nach deutschem Volksglauben die Nixen in den Wipfeln und Ästen der Bäume. Und gerade so wie hier im Atharvaveda eine wohlriechende Pflanze zum Vertreiben der Dämonen dient, so gelten auch nach deutschem Geisterglauben wohlriechende Kräuter (wie Thymian) als vorzügliche Mittel, um Elfen und anderen Geisterspuk zu verscheuchen. Das sind schwerlich zufällige Übereinstimmungen, sondern wir dürfen wohl mit Adalbert Kuhn, der schon vor vierzig Jahren indische und germanische Zaubersprüche verglichen hat[1]), annehmen, dafs nicht blofs gewisse Erscheinungen des Zauberglaubens, sondern auch geradezu bestimmt ausgeprägte Formen von Zauberliedern und Zaubersprüchen in die indogermanische Vorzeit zurückreichen, dafs wir also aus den deutschen und indischen Zauberliedern eine Art vorgeschichtlicher Poesie der Indogermanen erschliefsen können.

Wenig verschieden von den Heilzaubersprüchen sind die Gebete um Gesundheit und langes Leben, von den Indern āyuṣyāṇi sūktāni, d. h. »langes Leben bewirkende Hymnen«, genannt, welche die zweite Klasse von Hymnen des Atharvaveda bilden. Es sind dies Gebete, wie sie hauptsächlich bei Familienfesten, wie dem ersten Haarscheren des Knaben, dem Bartscheren des Jünglings und der Schülerweihe, in Verwendung kamen. In ziemlich eintöniger Weise kehrt hier die Bitte um hohes Alter, um ein Leben von »hundert Herbsten« oder »hundert Wintern«, um Befreiung von den 100 oder 101 Todesarten und um Schutz gegen allerlei Krankheiten immer wieder. Das aus

---

[1]) Im XIII. Band der Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (1864). S. 49 ff., 113 ff.

einem einzigen Hymnus von 30 Strophen bestehende Buch XVII gehört auch hierher. So wie in den Heilzaubersprüchen oft das Heilkraut angerufen wird, welches der Zauberdoktor verwendet, so sind manche dieser Gebete um langes Leben an Amulette gerichtet, die dem, der sie trägt, Gesundheit und langes Leben sichern sollen.

Und mit diesen Gebeten berühren sich wieder aufs engste die ungemein zahlreichen Segenssprüche (pauṣṭikāni), durch die der Landmann, der Hirte, der Kaufmann Glück und Gedeihen in ihren Unternehmungen zu gewinnen hoffen. Da finden wir ein Gebet, welches beim Hausbau verwendet wird, Segenssprüche beim Pflügen, beim Säen, für das Wachstum des Getreides und Beschwörungen gegen Feldungeziefer, Sprüche gegen Feuersgefahr, beim Regenzauber verwendete Gebete um Regen, zahlreiche Segenssprüche für das Gedeihen der Viehherden, Beschwörungen eines Hirten gegen wilde Tiere und Räuber. Gebete eines Kaufmanns um gute Geschäfte und Glück auf der Reise, eines Spielers um Glück mit den Würfeln, Bannsprüche und Beschwörungsformeln gegen die Schlangen u. dgl. mehr. Nur wenige von diesen Liedern und Sprüchen sind als Dichtungen bedeutend. Öfters aber kommt es vor, dafs wir in einem sehr mittelmäfsigen längeren Gedicht einzelne Verse von grofser Schönheit finden. Am schönsten ist vielleicht das Regenlied Ath. IV, 15. Vom Winde getrieben — heifst es da — mögen die Wolken dahinziehen, und »während der grofse, wolkenumhüllte Stier[1]) brüllt, mögen die rauschenden Wasser die Erde erquicken«. Parjanya selbst wird mit den Worten angerufen:

»Schrei nur zu, Parjanya, donnre, peitsch den Ozean!
Salbe du mit deinem Nafs die Erde! Und von dir gesandt
Soll der Regen reichlich fliefsen! Obdach suchend
Soll der Hirt mit seinen magern Kühen heimkehr'n.«[2])

Am wenigsten poetischen Gehalt besitzen diejenigen Segenssprüche, welche nur ganz allgemeine Bitten um Glück und Segen

---

[1]) Der Regengott Parjanya.

[2]) In der Zeit der Dürre sind die Kühe wegen des kärglichen Futters mager geworden Nun mufs der Hirt vor dem Regen flüchten, und für das Vieh werden bessere Zeiten kommen. (Weber, Indische Studien, Bd. 18, S. 62.)

oder um Schutz vor Gefahr und Unheil enthalten. Zu den letzteren gehören die sogenannten »mṛgārasūktāni« (Ath. IV, 23—29), eine aus sieben Hymnen zu je sieben Versen bestehende Litanei. Sie sind der Reihe nach an Agni (1), Indra (2), Vāyu und Savitar (3), Himmel und Erde (4), die Maruts (5), Bhava und Šarva [1]) (6), Mitra und Varuṇa (7) gerichtet, und jeder Vers schliefst mit der refrainartigen Bitte um Befreiung von Drangsal.

Das Wort amhas aber, welches wir hier durch »Drangsal« übersetzen, vereinigt in sich die Bedeutungen »Not, Bedrängnis« einerseits und »Schuld, Sünde« anderseits. Daher kann die eben erwähnte Litanei auch zu jener Klasse von Hymnen des Atharvaveda gerechnet werden, die mit Sühnzeremonien (prāyaścittāni) in Verbindung stehen. Diese Entsühnungsformeln und Sprüche zur Reinigung von Schuld und Sünde sind von den Heilzaubersprüchen weniger verschieden, als man glauben möchte. Denn nach indischen Begriffen ist eine Entsühnung, ein prāyaścitta, nicht nur für »Sünden« in unserem Sinne, d. h. Vergehen gegen das Sittengebot oder Verstöfse gegen die Religion, erforderlich, sondern neben Entsühnungsformeln für mangelhaft vollzogene Opfer und Zeremonien, für wissentlich und unwissentlich begangene Verbrechen, für Gedankensünden, für Nichtbezahlung von Schulden, insbesondere Spielschulden, für die im Gesetz verbotene Verheiratung eines jüngeren Bruders vor dem älteren und neben allgemein gehaltenen Gebeten um Befreiung von Schuld und Sünde und deren Folgen finden wir auch Sühnformeln und mit Sühnzeremonien verbundene Lieder und Sprüche, durch welche geistige und körperliche Gebrechen, unglückbedeutende Vorzeichen (z. B. durch Vogelflug oder die Geburt von Zwillingen oder die Geburt eines Kindes unter einem unglücklichen Stern), böse Träume und plötzliche Unglücksfälle »entsühnt«, d. h. abgewehrt oder in ihrer Wirkung abgeschwächt werden sollen. Die Begriffe »Schuld«, »Sünde«, »Unheil«, »Unglück« gehen fortwährend ineinander über. Es gilt eben alles Böse — Krankheit und Unglück ebenso wie Schuld und Sünde — als von übelwollenden Dämonen, von bösen Geistern veranlafst.

---

[1]) Namen oder Formen des **Rudra**, eines Gottes, der im Zauberwesen und in den Zauberliedern des Atharvaveda eine Hauptrolle spielt, während er in den Hymnen des Rigveda mehr zurücktritt.

Wie der Kranke, der Wahnsinnige so ist auch der Übeltäter, der Sündige von einem bösen Dämon besessen. Und dieselben menschenfeindlichen Wesen, welche Krankheiten bringen, senden auch die unglücklichen Vorzeichen und die Unglücksfälle selbst. So wird z. B. Ath. X, 3 ein Amulett, das man sich umbindet, in 25 Versen überschwenglich gepriesen und verherrlicht als ein mächtiger Schutz gegen Feinde und Nebenbuhler, gegen Gefahren und Übel aller Art, gegen bösen Zauber, gegen böse Träume und unglückliche Vorzeichen, gegen »die Sünde, die meine Mutter, die mein Vater, die meine Brüder und meine Schwester und die wir selbst begangen haben«, und zugleich auch als ein Universalmittel gegen alle Krankheiten.

Durch den Einfluſs böser Dämonen oder böswilliger Zauberer entsteht auch Familienzwist. Daher finden wir im Atharvaveda auch eine Anzahl von Zaubersprüchen zur Herstellung von Eintracht, die zwischen den Entsühnungsformeln und den Segenssprüchen in der Mitte stehen. Denn hierher gehören nicht nur die Sprüche, durch welche Friede und Eintracht in der Familie hergestellt werden sollen, sondern auch Formeln, durch welche man den Zorn eines groſsen Herrn besänftigen oder durch die man Einfluſs in einer Versammlung, Überredungskunst im Gerichtshof u. dgl. erlangen will. Eines der ansprechendsten unter den hierhergehörigen Liedern ist Ath. III, 30, das mit den Worten beginnt:

»Eines Herzens, eines Sinnes,
Frei von Hasse mache ich euch.
Freut euch einer an dem andern,
Wie am neugebornen Kalb die Kuh.

Folgsam sei der Sohn dem Vater,
Mit der Mutter eines Sinnes;
Süſs und friedvoll sei die Rede,
Die zum Gatten spricht die Gattin!

Bruder hasse nicht den Bruder,
Und die Schwester nicht die Schwester:
Gleichgesinnt und gleichgestimmet,
Redet Worte voller Liebe!«

Es ist begreiflich, daſs manche von diesen Versöhnungssprüchen auch zur Herstellung von Eintracht zwischen Ehegatten

verwendet werden konnten. Doch bilden die auf Ehe und Liebe bezüglichen Zauberlieder eine eigene grofse Klasse von Hymnen des Atharvaveda; und aus dem Kaušikasūtra lernen wir die mannigfachen Arten des Liebeszaubers und aller der Zauberriten kennen, welche die Inder als strīkarmāṇi oder »Frauenriten« bezeichnen, und für welche diese Lieder und Sprüche verwendet wurden. Es gibt aber zwei Gattungen von hierhergehörigen Sprüchen. Die einen haben einen gemütlichen und friedlichen Charakter und beziehen sich auf Ehe und Kindererzeugung. Es sind fromme, mit harmlosen Zauberriten verbundene Sprüche, durch welche ein junges Mädchen zu einem Bräutigam oder ein junger Mann zu einer Braut zu kommen sucht, Segenssprüche über das Brautpaar und die Neuvermählten, Zauberlieder und Sprüche, durch welche die Empfängnis befördert und die Geburt eines männlichen Kindes erzielt werden soll, Gebete um Schutz für die Schwangere sowohl wie für das ungeborene und das neugeborene Kind u. dgl. Hierher gehört das ganze XIV. Buch, welches eine Sammlung von Hochzeitssprüchen enthält und im wesentlichen eine zweite, stark vermehrte Auflage der Hochzeitssprüche des Rigveda[1]) ist. Zahlreicher ist die zweite Gattung der hierhergehörigen Sprüche, aus wilden Beschwörungen und Flüchen bestehend, die sich auf Buhlschaft und Störungen des Ehelebens beziehen. Ziemlich harmlos sind ja noch die Zaubersprüche, durch welche eine Frau die Eifersucht ihres Mannes beruhigen will, oder die Verse, welche einem Mann die ungetreue Gattin wieder zurückbringen sollen, oder der Einschläferungszauber (Ath. IV, 5), in welchem der Vers: »Es schlafe die Mutter, es schlafe der Vater, es schlafe der Hund, es schlafe der Hausälteste, ihre Verwandten mögen schlafen, es schlafe ringsum alles Volk,« beweist, dafs das Lied von einem Buhlen verwendet wird, der sich zum Liebchen schleicht. Minder harmlos und zum Teil von urwüchsiger Wildheit sind die Zaubersprüche, durch welche eine Person gegen ihren Willen zur Liebe gezwungen werden soll. Der in der ganzen Welt verbreitete Glaube, dafs

---

[1]) Siehe oben S. 93 f. Sowohl die Hochzeitssprüche des Rigveda als auch des Atharvaveda ebenso wie die Liebeszauberlieder des Atharvaveda sind von A. Weber im V. Band der »Indischen Studien« übersetzt und erklärt worden.

man vermittelst eines Bildes einer Person schaden oder Gewalt über sie erlangen könne, findet sich auch im alten Indien. Wenn ein Mann sich die Liebe einer Frau verschaffen wollte, so machte er ein Bild aus Ton, nahm einen Bogen mit einer Sehne von Hanf, einen Pfeil, dessen Widerhaken ein Dorn war, dessen Feder von einer Eule stammte, dessen Schaft aus schwarzem Holz gemacht war, und begann mit dem Pfeile das Herz des Bildes zu durchbohren — eine symbolische Durchbohrung des Herzens der Geliebten mit dem Pfeile des Liebesgottes Kāma —, wobei er die Verse des Zauberliedes Ath. III, 25 rezitierte:

»Kāma, der Aufstachler, stachle dich auf! Nicht aushalten sollst du es auf deiner Lagerstätte! Mit des Kāma schrecklichem Pfeile durchbohre ich dir das Herz.

Mit dem Pfeil, dessen Feder die Sehnsucht, dessen Dorn die Liebe, dessen Schaft das Verlangen, — mit diesem Pfeile, wohlgezielt, durchbohre Kāma dir das Herz

Mit dem wohlgezielten Pfeil des Kāma, dem versengenden, der die Milz verdorren macht, dessen Feder vorwärtsfliegt, — mit dem durchbohre ich dir das Herz.

Von heifser Glut verzehrt, lechzenden Mundes komm zu mir geschlichen! Sanft, des Stolzes bar, freundlich redend, treu ergeben, sei ganz mein eigen!

Mit der Peitsche peitsch' ich fort dich von der Mutter, von dem Vater, auf dafs du in meiner Gewalt seiest, meinem Wunsch willfahrest.

Vertreibet, o Mitra und Varuṇa, ihre eigenen Gedanken aus ihrem Herzen! Und wenn ihr sie willenlos gemacht, gebet sie in meine Gewalt!«

In ähnlicher Weise verfährt eine Frau, wenn sie die Liebe eines Mannes erringen will. Sie macht sich ein Bild von dem Manne, stellt es vor sich hin und schleudert heifsgemachte Pfeilspitzen gegen das Bild, indem sie die Lieder Ath. VI, 130 und 131 mit dem Refrain: »Sendet, Götter, Liebessehnsucht! Jener soll nach mir entbrennen!« dazu sagt, wo es z. B. heifst:

»Macht ihn liebestrunken, Stürme!
Macht ihn liebestrunken, Lüfte!
Feuer, mach ihn liebestrunken!
Jener soll nach mir entbrennen! (130, 4)

Liebesqual bring' ich hernieder
Dir vom Kopf bis auf die Füfse;
Sendet, Götter, Liebessehnsucht!
Jener soll nach mir entbrennen! (131, 1

Rennst du gleich drei Meilen oder fünf,
Rennst du auch, soweit ein Rofs läuft,
Sollst zurück doch wieder kommen,
Meiner Söhne Vater werden.« (131, 3)

Die wildesten und förmlich von Hafs sprühenden Zauberlieder sind diejenigen, mit welchen Frauen ihre Nebenbuhlerinnen zu verdrängen suchen. Ein Beispiel ist Ath. I, 14:

»Ihr Liebesglück und ihren Glanz hab' ich an mich gerissen, wie einen Kranz vom Baume. Wie ein Berg auf festem Grunde soll lange sie im Elternhause sitzen!

Dies Mädchen, König Yama[1]), soll dir als deine Braut hingeworfen werden; jetzt aber soll sie an der Mutter, an des Bruders, an des Vaters Haus gefesselt sein!

Dies Weib soll deine Hausfrau sein, König Yama; dir übergeben wir sie. Lang soll sie im Elternhause sitzen, bis ihr das Haar vom Haupte fällt.

Mit dem Zauberspruch des Asita, des Kaŝyapa und des Gaya[2]) verschliefse ich dein Liebesglück, wie Frauen (ihre Kleinodien) im Kasten.«[3])

Eine unzweideutige Sprache von ungezügelter Wildheit führen auch die Lieder, durch welche eine Frau unfruchtbar gemacht (Ath. VII, 35) oder ein Mann der Zeugungskraft beraubt werden soll (Ath. VI, 138. VII, 90).

Diese Liebeszauberlieder gehören eigentlich schon zu jener Klasse von Hymnen, die mit dem alten Namen »Aṅgiras«[4]) bezeichnet werden, zur Klasse der Flüche und Beschwörungen gegen Dämonen, Zauberer und Feinde (ābhicārikāṇi). Auch manche von den Heilzaubersprüchen können ebensogut zu dieser Klasse gerechnet werden, insofern sie Beschwörungen gegen die Krankheitsdämonen enthalten. Hierher gehört unter anderen auch die zweite Hälfte des XVI. Buches, welche eine Beschwörung gegen den Mahr oder Alp (das Alpdrücken) enthält, indem dieser Dämon aufgefordert wird, die Feinde heimzusuchen. Zwischen Dämonen und übelwollenden Zauberern

---

[1]) Der Todesgott!

[2]) Wohl Namen berühmter Zauberer.

[3]) Dieses schwierige Lied ist zuerst von M. Bloomfield (Sacred Books of the East XLII, S. 107, 252 ff.) richtig erklärt worden.

[4]) Siehe oben S. 104 f.

und Hexen wird in diesen Beschwörungen kein Unterschied gemacht, und gegen sie wird namentlich Agni — das Feuer als Dämonenvernichter — zu Hilfe gerufen. Zahlreiche volkstümliche Namen von Dämonen, sonst ganz unbekannt, finden sich in diesen Hymnen, in denen uns überhaupt mehr als sonst echt volkstümliche Vorstellungen auf Schritt und Tritt begegnen. So stofsen wir hier auf die tief im Volksglauben — und zwar aller Völker — wurzelnde Anschauung, dafs Krankheit und Unglück nicht nur von Dämonen, sondern auch von bösen, mit Zaubermacht ausgestatteten Menschen verursacht werden können. Der Zauber, durch den diese bösen Menschen Übel stiften, wird in den Liedern oft personifiziert und ihm ein Gegenzauber — ein Heilkraut, ein Amulett, ein Talisman — gegenübergestellt. Die mit diesem feindlichen Zauber und Gegenzauber verbundenen Sprüche und Lieder zeichnen sich oft durch eine urwüchsige Kraft und Wildheit aus, die eines gewissen Reizes nicht entbehrt. Und jedenfalls steckt in manchen dieser Flüche und Beschwörungen des Atharvaveda mehr gute volkstümliche Poesie als in den meisten Opferliedern und Gebeten des Rigveda. Ein Beispiel ist das zur Abwehr eines bösen Zaubers dienende Lied Ath. V, 14, von dem einige Verse hier angeführt seien:

»Aufgefunden hat der Adler, ausgegraben dich der Eber,
Pflanze, schädig du den Schädling, nieder schlag den Zauberstifter! (1)

Nieder schlag die Hexenmeister, nieder schlag die Zauberstifter!
Wer uns schaden will, den töte, töt ihn, Kraut, und schon ihn nimmer! (2)

Schneidet, wie ein Stück aus einem Antilopenfelle, Götter,
Weg den Zauber, hängt ihn um dem Zauberstifter, wie ein Kleinod! (3)

Nimm den Zauber bei der Hand und führ ihn hin zum Zauberstifter,
Stell ihn vor sein Angesichte, dafs er töt' den Zauberstifter! (4)

Fluch treff' den, der flucht, zum Zauberstifter soll der Zauber gehen.
Wie ein Wagen leicht dahinrollt, roll' zum Zaubrer hin der Zauber. (5)

Ob ein Weib, ein Mann den bösen Unglückszauber hat bereitet, —
Wie ein Pferd am Halfter führen wir zu ihm zurück den Zauber. (6)

Geh wie der Sohn zum Vater, Zauber! Beifs wie die Viper, die getreten!
Kehre zurück zum Zauberstifter, wie der befreite Flüchtling heimeilt!« (10)

In ähnlicher Weise wird in dem Lied Ath. VI, 37 der Fluch personifiziert und dem Fluchenden zurückgeschickt mit den kräftigen Versen:

Hergekommen ist der tausendäugige Fluch auf seinem Wagen,
Den zu suchen, der uns fluchet, wie der Wolf das Haus des Schäfers.

Geh, o Fluch, an uns vorüber, wie an dem Teich ein lodernd Feuer!
Schlage den, der uns gefluchet, wie des Himmels Blitz den Baum schlägt!

Wer uns flucht, wenn wir ihm fluchen, wer uns flucht, dem wir nicht fluchen, —
Beide werf' ich sie dem Tod zu, wie dem Hunde einen Knochen.«

Hierher gehört auch der grofsartige Hymnus an Varuṇa (Ath. IV, 16), dessen erste Hälfte die Allmacht und Allwissenheit Gottes in einer Sprache feiert, die uns aus den Psalmen geläufig ist, die aber in Indien nur äufserst selten gehört wird, während die zweite nichts anderes ist als eine kräftige Beschwörungsformel gegen Lügner und Verleumder, wie sie im Atharvaveda nicht selten sind. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von R. Roth [1]:

»Aus der Höhe schaut ein Wächter, wie einer, der daneben steht;
Verstohlen meint man es zu tun: und alles ist den Göttern kund.

Wenn einer steht und geht, wenn einer schleichet,
Zu Versteck und Schlupfwinkel sich zurückzieht,
Wo zwei zusammensitzend sich bereden:
Das weifs der König Varuṇa als Dritter.

Diese Erde gehört dem König Varuṇa,
Sein ist der hohe, unendliche Himmel;
Seine Lenden sind Luftmeer und Ozean;
Auch dieses Wässerchen ist seine Wohnstatt

Wer über den Himmel eilte zur Ferne,
Nicht käm' er los von Varuṇa, dem König.
Vom Himmel steigen seine Späher nieder;
Tausendäugig überschauen sie die Erde.

Alles sieht der königliche Varuṇa,
Was zwischen Himmel und Erd' ist, was jenseits;
Das Blinzen des menschlichen Auges zählt er;
Es liegt vor ihm wie Würfel vor dem Spieler.

---

[1]) Abhandlung über den Atharva Veda, Tübingen 1856, S. 29 f.

Ausgespannt sind deine glänzenden Stricke
Dreifach, o Varuṇa, siebenmal sieben;
Sie alle sollen umwinden den Lügner,
Freilassen aber, wer die Wahrheit redet.

Mit hundert Stricken, Varuṇa, umstricke ihn!
Lafs nicht los, Menschenwächter, den Verleumder!
Mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da,
Umwunden wie ein Fafs, das aus dem Bande geht!

Der Schadenbringer Varuṇa, der Schadenlöser — der Gebieter Varuṇa,
der Verbieter —
Der göttliche Varuṇa, der menschliche —[1])

Ich binde dich mit allen diesen Fesseln,
Du N. N., Nachkomme des N. N., Sohn der N. N.,
Dir sprech' ich alle diese Fesseln zu.«

Roth bemerkt zu diesem Lied: »Es gibt kein anderes Lied in der ganzen vedischen Litteratur, welches die göttliche Allwissenheit in so nachdrücklichen Worten ausspräche, und dennoch ist diese schöne Ausführung zum Exordium einer Beschwörung herabgewürdigt worden. Doch liegt hier, wie bei vielen anderen Stücken dieses Veda, die Vermutung nahe, dafs vorhandene Bruchstücke älterer Hymnen dazu benutzt wurden, Zauberformeln aufzuputzen. Als ein Bruchstück dieser Art wären die fünf oder auch sechs ersten Verse unseres Liedes zu betrachten.« Ich kann diesen Worten nur zustimmen; die Annahme Bloomfields[2]), dafs das ganze Gedicht so, wie es ist, von Anfang an für Zauberzwecke verfafst worden sei, scheint mir nicht gut denkbar.

Teils aus Beschwörungsformeln gegen Feinde, teils aus Segenssprüchen besteht eine ziemlich grofse Klasse von Zauberliedern, welche für die Bedürfnisse der Könige berechnet sind. Jeder König mufste in Indien von alters her seinen Purohita oder Hauspriester haben, und dieser Hauspriester mufste in den auf das Leben eines Königs bezüglichen Zauberriten (rājakarmāṇi, »Königsriten«) Bescheid wissen und in den zu diesen Riten gehörigen Liedern und Sprüchen bewandert sein.

---

[1]) Die Übersetzung dieses Verses ist sehr zweifelhaft. Es ist einer der vielen Verse im Atharvaveda, deren Sprache eine Art Kauderwelsch ist, wie es in den Zaubersprüchen aller Völker sich findet.
[2]) Sacred Books of the East, XLII, S. 389.

Daher steht auch der Atharvaveda in engster Beziehung zur Kriegerkaste. So finden wir denn hier die Lieder, die sich auf die Königsweihe beziehen, wobei der König mit dem heiligen Weihwasser besprengt wird und auf ein Tigerfell tritt; wir finden Zaubersprüche, welche einem Könige Herrschaft über andere Fürsten, überhaupt Macht und Ruhm sichern sollen, Gebete für den König, wenn er die Rüstung anlegt, wenn er den Kriegswagen besteigt, u. dgl. Interessant ist ein Gebet (Ath. III, 4) bei der Königswahl, wo der himmlische König Varuṇa, indem der Name des Gottes mit dem Zeitwort var »wählen« in etymologische Verbindung gebracht wird, als derjenige erscheint, welcher den König wählt. Merkwürdig ist auch Ath. III, 3, eine Zauberformel für die Wiedereinsetzung eines verbannten Königs. Zu den schönsten Hymnen dieser Klasse gehören aber die Schlachtgesänge und Kriegszauberlieder, so insbesondere die zwei Lieder an die Trommel, welche die Kämpfer zur Schlacht und zum Sieg rufen sollen (Ath. V, 20 und 21). Als Beispiel folgen einige Verse von V, 20:

»Laut erdröhnt die Trommel, die von Holz gemacht, mit Kuhhaut überzogen;
Wie ein Krieger sich gebärdend wetzt die Stimme sie und zwingt die Feinde.
Siegessicher, wie der Löwe, lafs den Donnerruf erschallen! (1)

Wie ein Löwe donnert die von Holz gemachte, hautbespannte Trommel,
Wie ein Stier der geilen Kuh entgegenbrüllt. Ein Stier, o Trommel, bist du,
Und die Feinde sind Verschnittne. Dein ist Indras feindezwingend Feuer. (2)

Wie der brünst'ge Stier voll Macht inmitten der Herde, brülle, Beutegewinner,
Laut dem Feind entgegen. Und mit Feuersglut durchbohr das Herz der Gegner!
Auseinanderstieben sollen gleich die Feinde mit wankenden Schlachtreihn! (3)

Wenn die Frau des Feinds der Trommel weithinschallende Stimme hört, so flieh' sie
Hilfe suchend, aufgeschreckt vom Kriegslärm, an der Hand ihr Söhnlein führend,
Eiligst, furchtbeklommen beim Zusammenstofs der Todeswaffen!« (5)

Die Brahmanen waren aber von jeher viel zu praktische Leute, als dafs sie die Zaubersprüche immer nur im Interesse der Könige oder anderer Leute und nicht auch für sich selbst benutzt hätten. Schon unter den zu den »Königsriten« gehörigen Zauberliedern finden sich einige, welche sich mehr mit dem Purohita, dem unentbehrlichen Hauspriester des Königs, als mit dem letzteren selbst beschäftigen. Und wenn es auch in der brahmanischen Litteratur nicht an Ausfällen gegen Zauberwerk und Beschwörungen fehlt[1]), so sagt doch das Gesetzbuch des Manu (XI, 33) klar und deutlich: »Ohne Bedenken soll der Brahmane sich der heiligen Texte des Atharvaveda bedienen; das Wort fürwahr ist die Waffe des Brahmanen; damit töte er seine Feinde.« So finden wir denn auch im Atharvaveda eine ganze Reihe von Zauberliedern und Beschwörungen im Interesse der Brahmanen. In den stärksten Ausdrücken wird in diesen Hymnen immer wieder die Unverletzlichkeit der Brahmanen und die Unantastbarkeit ihres Besitzes eingeschärft, und die schwersten Flüche werden gegen jene ausgesprochen, welche sich an Gut und Leben der Brahmanen vergreifen. Daneben wird die mystische Bedeutung der Dakṣiṇā, d. h. des Opferlohns, in den überschwenglichsten Ausdrücken hervorgehoben. Brahmanen zu unterdrücken, ist die schwerste aller Sünden; ihnen reichlichen Opferlohn zu geben, ist der höchste Gipfel der Frömmigkeit: das sind die Grundgedanken, die sich durch alle diese Lieder ziehen, die zu den unerquicklichsten des ganzen Atharvaveda gehören. Nur einige wenige der besseren dieser Hymnen enthalten Gebete um Einsicht, Weisheit, Ansehen und theologisches Wissen. Alle zu dieser Klasse gehörigen Lieder darf man wohl unbedenklich zu den jüngsten Bestandteilen der Atharvaveda-Sammlung rechnen.

Zu den jüngeren Bestandteilen der Saṃhitā gehören auch die für Opferzwecke verfafsten Lieder und Sprüche, welche wahrscheinlich nur deshalb in den Atharvaveda aufgenommen wurden, damit derselbe ebenso wie die drei anderen Vedas zum Opfer in Beziehung gebracht und als wirklicher »Veda« anerkannt werde. So finden wir z. B. zwei Āprīhymnen[2]) und andere den Opfergesängen des Rigveda entsprechende Lieder.

---

[1]) Siehe oben S. 109.
[2]) Siehe oben S. 83 f.

Auch Prosaformeln, die denen des Yajurveda entsprechen, finden wir, z. B. im XVI. Buch, dessen ganze erste Hälfte aus Formeln besteht, in denen das Wasser verherrlicht wird, und die zu irgendeinem Lustrationsrituell in Beziehung stehen. Hierher gehört auch das XVIII. Buch, welches die zum Totenrituell und zur Ahnenverehrung gehörigen Sprüche enthält. Die Bestattungslieder aus dem X. Buch des Rigveda [1]) kehren hier wörtlich wieder und sind nur durch viele Zusätze vermehrt. Auch das ganz spät hinzugefügte XX. Buch, dessen Hymnen mit wenigen Ausnahmen sämtlich aus dem Rigveda entlehnt sind, steht zum Somaopfer in Beziehung. Neu sind in diesem Buch nur die sehr merkwürdigen »Kuntāpahymnen« [2]), Ath. XX, 127—136. Auch sie fügen sich als Liturgien in das Opferritual ein, berühren sich aber ihrem Inhalte nach zum Teil mit den Dānastutis des Rigveda [3]), indem sie die Freigebigkeit gewisser Fürsten preisen; zum Teil sind es Rätselfragen und deren Auflösungen [4]), zum Teil aber auch — obszöne Lieder und derbe Zoten. Bei gewissen Opfern, die viele Tage lang dauerten, bildeten Hymnen von dieser Art die vorschriftsmäfsige Unterhaltung der Priester, welche schliefslich — nach dem treffenden Ausdruck von M. Bloomfield — in eine Art liturgischer »Saukneipe« ausartete.

Rituellen Ursprungs ist wahrscheinlich auch das in Prosa abgefafste XV. Buch. Es ist dies eine mystisch verworrene Verherrlichung des Vrātya, d. h. des in die Brahmanenkaste aufgenommenen Nichtariers; und die Sprüche wurden wohl bei einer Zeremonie verwendet, mittelst welcher diese Aufnahme vollzogen wurde.

Wegen seines mystischen und halb philosophischen Inhalts kann man aber dieses Buch auch zur letzten Klasse von Hymnen des Atharvaveda, die noch zu erwähnen ist, rechnen, nämlich zu den Hymnen theosophischen und kosmogonischen Inhalts, die wohl ohne Zweifel auch zu den jüngsten Bestandteilen des Atharvaveda gehören. Nichts scheint ja dem Zauberwesen ferner zu stehen als die Philosophie, und man könnte sich

---

[1]) Siehe oben S. 84 ff.

[2]) Was der Name »Kuntāpa« bedeutet, ist nicht bekannt.

[3]) Siehe oben S. 99 f.

[4]) Gleich denen des Rigveda. S. oben S. 101 f.

darüber wundern, dafs die Atharvaveda-Saṃhitā neben Zauberliedern, Flüchen und Segenssprüchen auch Hymnen philosophischen Inhalts enthält. Wenn wir uns aber diese Hymnen näher ansehen, so werden wir bald finden, dafs sie ebenso wie die Zauberlieder zum grofsen Teil auch nur praktischen Zwecken dienen. Es ist nicht das Sehnen und Suchen nach Wahrheit, nach der Lösung dunkler Welträtsel, das in ihnen zum Ausdruck kommt, sondern auch hier sind es nur Zauberkünstler, die sich als Philosophen gebärden, indem sie die geläufigen philosophischen Ausdrücke zu einem künstlichen, besser gesagt: gekünstelten Gewebe von aberwitzigen und überwitzigen Phantastereien mifsbrauchen, um den Eindruck des Mystischen, des Geheimnisvollen hervorzurufen. Was uns auf den ersten Blick als Tiefsinn erscheint, ist oft in Wirklichkeit nichts als leere Geheimtuerei, hinter der mehr Unsinn als Tiefsinn steckt; und für den Zaubermeister gehört ja die Geheimtuerei, das Verhüllen des Wirklichen unter einem mystischen Schleier, zum Handwerk. Doch setzen diese philosophischen Hymnen eine ziemlich hohe Entwicklung des metaphysischen Denkens voraus. Die Hauptgedanken der Upaniṣads, die Vorstellung von einem höchsten Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt (Prajāpati), und selbst die von einem unpersönlichen schöpferischen Prinzip sowie eine Reihe von philosophischen Kunstausdrücken, wie brahman, tapas, asat, prāṇa, manas, müssen zur Zeit, als diese Hymnen entstanden, bereits Gemeingut weiter Kreise gewesen sein. Darum dürfen wir auch in den theosophischen und kosmogonischen Hymnen des Atharvaveda nicht etwa eine Entwicklungsstufe der indischen Philosophie sehen. Die fruchtbaren Gedanken der wahrhaft philosophischen Hymnen des Rigveda haben ihre weitere Ausbildung erst in den Upaniṣads erfahren, und die philosophischen Hymnen des Atharvaveda können durchaus nicht als eine Übergangsstufe von der ältesten Philosophie zu der der Upaniṣads aufgefafst werden. »Sie stehen«, wie Deussen sagt, »nicht sowohl innerhalb des grofsen Entwicklungsganges als vielmehr ihm zur Seite.«[1])

Manch tiefer und wahrhaft philosophischer Gedanke blitzt zuweilen in diesen Hymnen aus dem mystischen Nebel hervor, aber wohl in den meisten Fällen wird man sagen können, dafs

---

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 209.

nicht der Atharvandichter der Urheber dieser Gedanken ist, sondern dafs er nur fremden Geist seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. So ist es gewifs ein eines Philosophen würdiger Gedanke, dafs Kāla, die Zeit, der Urgrund alles Seins ist. Allein, es ist die Sprache des Mystikers und nicht des Philosophen, wenn wir Ath. XIX, 53 lesen:

»Kāla fährt dahin, ein Rofs mit sieben Zügeln, mit tausend Augen, nimmer alternd, reich an Samen; ihn besteigen die weisen Sänger; seine Räder sind alle Wesen.

Mit sieben Rädern fährt Kāla, sieben Naben hat er, Unsterblichkeit ist seine Achse. Her führt Kāla alle diese Wesen. Als der erste der Götter eilt Kāla dahin.

Ein voller Krug ist auf Kāla gesetzt; den sehen wir vielfach gestaltet. Weg führt er alle diese Wesen. Kāla nennt man ihn im höchsten Himmel« u. s. w.

Wohl findet der Gedanke, dafs Kāla, die Zeit, alles hervorgebracht hat, einen würdigen Ausdruck in den beiden Versen 5 und 6:

»Kāla hat den Himmel dort geschaffen, Kāla diese Erden hier. Was war, und was sein wird, entfaltet sich, von Kāla angetrieben.

Kāla hat die Erde geschaffen, in Kāla glüht die Sonne; in Kāla sind alle Wesen, in Kāla blickt das Auge um sich.«

Aber gleich in den folgenden Versen und im folgenden Hymnus (Ath. XIX, 54) wird dann in ganz mechanischer Weise alles mögliche als aus der Zeit entspringend aufgezählt, und namentlich werden der Reihe nach die verschiedenen Namen des Göttlichen, die zu jener Zeit bekannt waren, als von Kāla geschaffen erklärt, so Prajāpati, so das Brahman, das Tapas (Askese), der Prāṇa (Lebensodem) u. s. w.

Mehr Geheimniskrämerei als wahre Philosophie findet sich auch in den langen Rohitahymnen, aus denen das XIII. Buch des Atharvaveda besteht, in denen überdies allerlei nicht Zusammengehöriges bunt durcheinandergewürfelt erscheint. Da wird z. B. in dem ersten Hymnus Rohita, »der Rote«, d. i. die Sonne oder ein Genius der Sonne, als schöpferisches Prinzip gefeiert — »er schuf den Himmel und die Erde«, »er hat mit Kraft befestigt Erd' und Himmel« —; zu gleicher Zeit wird aber ein irdischer König verherrlicht und der himmlische König Rohita mit dem irdischen König in absichtlich verworrener Weise

in Zusammenhang gebracht. Mitten darinnen finden wir aber auch Verwünschungen gegen Feinde und Nebenbuhler und gegen denjenigen, der eine Kuh mit dem Fuſse stöſst oder gegen die Sonne sein Wasser abschlägt[1]). Und wieder in dem Hymnus XIII, 3 wird in einigen Versen, deren Pathos an den oben zitierten Varuṇahymnus erinnert, Rohita als höchstes Wesen gepriesen, daran aber ein Refrain gehängt, in welchem derselbe Rohita aufgefordert wird, denjenigen in seinem Zorn zu zermalmen, der einen Brahmanen quält. Es heiſst da z. B.:

»Der Himmel hier und Erde hat erschaffen,
Der in die Dinge sich wie in ein Kleid hüllt,
In dem die Pole, die sechs Weiten ruhen,
Durch die er wie ein Vogel hoch hindurchblickt, —
  Ihm, dem zornmüt'gen Gott, sei der ein Greuel.
  Wer den dies wissenden Brahmanen schindet;
  Erschüttre ihn, o Rohita, zermalm ihn,
  Leg ihn in Fesseln, den Brahmanenschinder!

Durch den zu ihrer Zeit die Winde brausen,
Von dem herab die Meere sich ergieſsen, —
  Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der sterben läſst und leben läſst, von dem
Ihr Leben die Geschopfe alle haben, —
  Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der, wenn er einhaucht, Erd' und Himmel sättigt,
Durch seinen Aushauch füllt den Bauch des Meeres, —
  Ihm, dem zornmüt'gen Gott« u. s. w. [2])

Neben solchen schwungvollen Verherrlichungen des Rohita finden sich aber mystische Gedankenspiele, wie wenn es heiſst, daſs die beiden Opfermelodien Bṛhat und Rathantara den Rohita erzeugt haben, oder wenn das Versmaſs Gāyatrī als »der Unsterblichkeit Schoſs« bezeichnet wird. Es wäre wohl vergebens, das mystische Halbdunkel, welches solche und ähnliche Verse umgibt, aufhellen zu wollen. Und so glaube ich auch nicht, daſs

[1]) Bloomfield vergleicht hierzu Hesiod: *μηδ' ἄντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν* (*Ἐργὰ καὶ ἡμέραι* 725). Vgl. Protagoras (Diog. Laert. VIII, 1, 19): *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν.*

[2]) Übersetzt von P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 227.

wir grofse philosophische Wahrheiten in einem Hymnus wie Ath. IV, 11 vermuten dürfen, wo der Ochs als Schöpfer und Erhalter der Welt gepriesen wird:

»Der Ochse trägt die Erde und den Himmel,
Der Ochse trägt den weiten Luftraum.
Der Ochs trägt die sechs weiten Himmelsräume,
Der Ochs durchdringt das ganze Weltall.«

Es kann uns auch nicht imponieren, dafs dieser Ochs mit Indra und anderen höchsten Göttern gleichgesetzt wird, noch weniger, dafs er Milch gibt — »seine Milch ist das Opfer, der Opferlohn seine Melkung« —, und wir glauben es gerne, dafs, »wer die sieben unversieglichen Melkungen des Ochsen kennt, Nachkommenschaft und den Himmel erlangt«. Es ist mit diesem Ochsen nicht viel weiter her als mit dem Stier, der in Ath. IX, 4 überschwenglich gefeiert wird — er trägt alle Gestalten in seinen Weichen, er war im Anfang ein Abbild des Urwassers u. dgl. —, und von dem sich schliefslich herausstellt, dafs er nur ein gewöhnlicher Opferstier ist, der geschlachtet werden soll. Dafs aber diese Scheinphilosophie und Geheimniskrämerei im Grunde einen recht praktischen Zweck verfolgt, beweist ein Hymnus wie Ath. X, 10. Hier wird das grofse Mysterium von der Kuh verkündet: Himmel und Erde und die Wasser sind von der Kuh behütet. Hundert Eimer, hundert Melker, hundert Hüter sind auf ihrem Rücken. Die Götter, die in der Kuh atmen, die kennen auch die Kuh . . . Die Kuh ist die Mutter des Kriegers, das Opfer ist die Waffe der Kuh, aus ihr entstand der Gedanke. In dieser Weise geht es fort, bis diese Geheimlehre ihren Höhepunkt erreicht in den Worten: »Die Kuh allein nennt man Unsterblichkeit, die Kuh allein verehrt man als den Tod; die Kuh ward dieses Weltall, Götter, Menschen, Asuras, Manen und Seher (sie alle sind die Kuh). Nun aber folgt die Nutzanwendung: Nur wer dieses grofse Geheimnis weifs, darf eine Kuh als Geschenk annehmen; und wer den Brahmanen eine Kuh schenkt, der erringt sich alle Welten, denn in der Kuh ist alles Höchste — Ṛta (die Weltordnung), Brahman (die Weltseele) und Tapas (die Askese) — eingeschlossen, und:

»Die Götter leben von der Kuh und auch die Menschen von der Kuh;
Die Kuh ist diese ganze Welt, soweit die Sonne niederschaut.«

Deussen[1]) hat sich unendliche Mühe gegeben, in den »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda Sinn und Verstand zu entdecken und einen gewissen Zusammenhang herzustellen. Er findet z. B. in Ath. X, 2 und XI, 8 den Gedanken der »Verwirklichung des Brahman im Menschen« behandelt, und zwar in X, 2 »mehr von der physischen, teleologischen«, in XI, 8 »mehr von der psychischen Seite her« [2]). Ich kann so viel Philosophie in diesen Hymnen nicht entdecken; ich glaube vielmehr, dafs wir es auch hier nur mit Pseudophilosophen zu tun haben, die nicht eine neue Lehre von der Weltseele im Menschen verkündeten, sondern die diese Lehre bereits fertig vorfanden und in mystisch verworrener Zusammenhangslosigkeit vortrugen. Während in einem berühmten Hymnus des Rigveda (X, 121) ein tiefer Denker und ein wahrer Dichter in kühnen Worten auf die Grofsartigkeit des Kosmos hinweist und zweifelnd nach dem Schöpfer fragt, zählt uns im Atharvaveda X, 2 ein Versifex alle Glieder des Menschen der Reihe nach auf und fragt, wer sie geschaffen:

»Von wem sind des Menschen Fersen geschaffen? Von wem das Fleisch, von wem die Knöchel, von wem die wohlgeformten Finger? Von wem die Öffnungen? . . . Warum haben sie des Menschen Fufsknöchel unten und oberhalb die Kniescheiben gemacht? Warum die Beine voneinander getrennt niedergesetzt, und wo sind die Angeln der Kniee? Wer hat wohl das ersonnen?« u. s. w.

So geht es acht Verse hindurch fort. Dann folgen neun Verse, in denen nach allem möglichen gefragt wird, was zum menschlichen Organismus und zum Menschenleben überhaupt gehört: »Woher stammt Lust und Unlust, woher der Schlaf, die Angst, die Mattigkeit, woher alle Freuden und Wonnen des Menschen? Woher Not und Elend?« u. s. w. Durcheinander wird in demselben Tone gefragt, wer das Wasser in den Körper, das Blut in die Adern gelegt, woher der Mensch Gestalt, Gröfse und Namen bekommen, wer ihm Gang, Verstand, Atem, Wahrheit und Unwahrheit, Unsterblichkeit und Tod, Kleidung, langes

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 209 ff. Vgl. auch Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Saṃhitā, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. Strafsburg 1887.

[2]) Deussen a. a. O. S. 264 ff.

Leben, Kraft und Schnelligkeit verliehen hat, u. s. w. Es wird dann weiter gefragt, woher der Mensch seine Herrschaft über die Natur erlange, und alle diese Fragen werden dahin beantwortet, dafs der Mensch als Brahman (Weltseele) das geworden, was er ist, und all seine Macht erreicht habe. So weit ist der Hymnus nicht gerade schön, aber wenigstens ziemlich klar. Nun folgt aber der gewöhnliche mystische Schwindel in den Schlufsversen 26—33, wo es z. B. heifst:

»Als der Atharvan ihm sein Herz und sein Haupt zusammengenäht hatte, da regte er ihn oberhalb des Gehirns vom Haupte her als Läuterer an.

Dem Atharvan gehört dies Haupt, ein festgeschlossener Götterkasten, und dieses Haupt schützt der Atem, die Speise und der Verstand.«

Man tut, glaube ich, solchen Versen zuviel Ehre an, wenn man tiefsinnige Weisheit in ihnen sucht. Darum kann ich auch in dem Hymnus Ath. XI, 8, der nach Deussen »die ursprüngliche Entstehung des Menschen durch ein Zusammenfahren psychischer und physischer, übrigens insgesamt von Brahman abhängiger Faktoren« schildern soll, nicht so viel Tiefsinn finden. So wie der Lügner manchmal die Wahrheit sprechen mufs, damit man ihm seine Lügen glaube, so mufs auch der Mystiker hier und da einen wirklich philosophischen Gedanken, den er irgendwo aufgegriffen, in sein Machwerk hineinbringen, damit man auch seinen Unsinn für höhere Weisheit halte. So liegt ja dem Hymnus XI, 8 der Gedanke von dem Brahman als dem Urquell alles Seins und von der Einheit des Menschen mit der Weltseele zugrunde. Aber ich glaube nicht, dafs sich der Verfasser irgend etwas bei den Worten gedacht hat:

»Woraus ward Indra, woraus Soma, woraus Agni geboren? Woher entstand Tvaṣṭar (»der Bildner«)? Woraus ist Dhātar (»der Schöpfer«) geboren?

Aus Indra ward Indra, aus Soma ward Soma, und aus Agni ward Agni geboren. Tvaṣṭar ist aus Tvaṣṭar geworden, und aus Dhātar ist Dhātar geboren.«

Himmelhoch über dieser Versemacherei, die weder Philosophie noch Poesie ist, steht ein Hymnus des Atharvaveda, den man um einiger Verse willen, die sich auf die Entstehung der Erde beziehen, zu den kosmogonischen Hymnen zu rechnen pflegt, der

aber frei von aller und jeder Mystik ist und eigentlich auch recht wenig Philosophie enthält, — dafür aber um so mehr wahre Poesie. Es ist der herrliche Hymnus an die Erde, Ath. XII, 1. In 63 Versen wird hier Mutter Erde als die Trägerin und Erhalterin alles Irdischen gepriesen und um Glück und Segen und Schutz vor allem Bösen angerufen. Einige wenige Verse in wörtlicher Prosaübersetzung müssen genügen, um eine Vorstellung von einem der schönsten Erzeugnisse der religiösen Dichtung Altindiens zu geben:

»Die erhabene Wahrheit, die gewaltige Ordnung, die Opferweihe und die Bufse, das Gebet und das Opfer erhalten die Erde Sie ist die Herrin von allem, was da ist, und was sein wird. (1)

Die Erde, die im Anfang Wasser auf dem Ozean war, und die weise Männer durch ihres Geistes Wunderkraft gefunden; die Erde, deren Herz im höchsten Himmel ist, unsterblich und von Wahrheit umgeben, — sie verleihe uns Glanz und Stärke, sie setze uns in die höchste Herrschaft ein. (8)

Die Erde, die die Aśvins ausgemessen, auf der Viṣṇu ausgeschritten, die Indra, der Herr der Kraft, sich von Feinden befreit hat, — sie, die Mutter, spende mir, ihrem Sohn, reichlich Milch. (10)

Mir zum Heile seien deine schneebedeckten Bergeshöhen und deine Wälder, o Erde! Auf der braunen, der schwarzen, der roten, der buntfarbigen festen Erde, der von Indra beschützten — unbesiegt, unverletzt, unverwundet stehe ich auf dieser Erde da. (11)

Von dir geboren, leben auf dir die Sterblichen. Du erhältst die Zweifüfsler und die Vierfüfsler; dir, o Erde, gehören die fünf Geschlechter der Menschen, über welche die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen unsterbliches Licht ausbreitet. (15)

Auf der Erde geben die Götter den Menschen das Opfer, die wohlbereitete Spende; auf der Erde leben die Sterblichen von Trank und Speise. Möge diese Erde uns Odem und Leben spenden, uns ein hohes Alter erreichen lassen! (22)

Was ich aus dir, o Erde, ausgrabe, das möge schnell wieder nachwachsen! Möge ich, du Reine, nicht deine wunde Stelle, nicht dein Herz durchbohren! (35)

Die Erde, auf der die Sterblichen jauchzen, singen und tanzen, auf der sie kämpfen, auf der die Trommel laut ertönt, — diese Erde stofse meine Nebenbuhler fort, mache mich frei von Nebenbuhlern. (41)

Den Toren trägt sie wie den ehrwürdigen Weisen, den Guten läfst sie und den Bösen auf sich wohnen; mit dem Eber gesellt sich die Erde, der Wildsau macht sie Platz. (48)

O Mutter Erde, setze gnädig mich an eine festgegründete Stelle! Vereint mit dem Himmel, versetze du, o Weise, mich in Glück und Wohlfahrt!« (63)

Dieser Hymnus, der ebensogut in der Rigveda-Saṃhitā stehen könnte, beweist, daſs auch in der Saṃhitā des Atharvaveda, obgleich dieselbe mehr als die des Rigveda einen einheitlichen Zweck verfolgt, mannigfache Bruchstücke alter Poesie eingesprengt sind. Auch in dieser Sammlung, wie in der des Rigveda, finden sich neben manchem Minderwertigen und völlig Wertlosen köstliche Perlen ältester indischer Dichtkunst. Und nur beide Werke zusammen geben uns eine richtige Vorstellung von der ältesten Poesie der arischen Inder.

Das altindische Opfer und die vedischen Saṃhitās.

Die beiden bisher besprochenen Saṃhitās haben auch das gemeinsam, daſs sie nicht für besondere liturgische Zwecke zusammengestellt worden sind. Wenn auch die meisten Hymnen des Rigveda für Opferzwecke verwendet werden konnten und tatsächlich verwendet wurden und ebenso die Lieder und Sprüche des Atharvaveda fast durchweg zu Ritual- und Zauberzwecken Verwendung fanden, so hat doch die Zusammenstellung und Anordnung der Hymnen in diesen Saṃhitās nichts mit den verschiedenen liturgischen und rituellen Zwecken zu tun. Die Hymnen wurden um ihrer selbst willen gesammelt und mit Rücksicht auf die angeblichen Verfasser oder die Sängerschulen, denen sie angehörten, zum Teil auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt und noch mehr auf ihre äuſsere Form — Zahl der Verse u. dgl. — in diesen beiden Sammlungen angeordnet und zusammengestellt. Es sind Liedersammlungen, können wir sagen, welche einen litterarischen Zweck verfolgen.

Ganz anders verhält es sich mit den Saṃhitās der beiden anderen Vedas, des Sāmaveda und des Yajurveda. In diesen Sammlungen finden wir die Lieder, Verse und Sprüche mit Rücksicht auf ihre praktischen Zwecke angeordnet, genau in der Reihenfolge, wie sie beim Opfer verwendet wurden. Es sind dies also in der Tat nichts weiter als Gebetbücher und Gesangbücher zum praktischen Gebrauch für bestimmte Opferpriester — allerdings nicht etwa geschriebene Bücher, sondern Texte, die nur im Kopfe von Lehrern und Priestern existierten und durch mündliches Lehren und Lernen in den Priesterschulen erhalten blieben [1]).

---

[1]) Vgl. oben S. 33.

Um aber die Entstehung dieser Saṃhitās zu erklären, ist es notwendig, einige Worte über den Kult der arischen Inder hier einzufügen. Es wird sich dies um so mehr empfehlen, als ein volles Verständnis der vedischen Litteratur überhaupt ohne einen gewissen Einblick in das altindische Opferwesen kaum möglich ist.

Soweit wir die vedisch-brahmanische Religion zurückverfolgen können, hat es immer zwei Arten des Kultes gegeben. Wir haben gesehen[1]), daſs einzelne Hymnen des Rigveda und eine groſse Anzahl von Liedern und Sprüchen des Atharvaveda als Segenssprüche und Gebete bei Geburt und Hochzeit und anderen Anlässen des täglichen Lebens, bei der Totenbestattung und Ahnenverehrung sowie bei den verschiedenen Zeremonien, die der Hirte für das Gedeihen des Viehes und der Landmann für das Wachstum der Feldfrucht zu vollziehen hatte, verwendet wurden. Die Inder nennen diese, meist auch mit Opfern verbundenen Zeremonien g r h y a k a r m ā ṇ i, d. h. »häusliche Zeremonien«. Über sie geben uns die später zu erwähnenden Gṛhyasūtras ausführliche Nachricht. Bei den Opfern, welche dieser häusliche Kult erforderte, versah der Hausherr selbst, dem höchstens noch ein einzelner Priester, der »Brahman«, zur Seite stand, das Amt des Opferpriesters[2]). Und soweit diese Opfer Brandopfer waren, diente das e i n e F e u e r des häuslichen Herdes als Altar für die Darbringung derselben. Neben diesen Opfern, die jeder fromme Arier, ob arm oder reich, ob vornehm oder gering, nach altem Brauche vollzog, gab es aber auch groſse Opferfeste — namentlich in Verbindung mit dem zu Indra, dem Gott der Krieger, in Beziehung stehenden Somakult —, welche nur von den Vornehmen und Reichen, in erster Linie von den Königen, gefeiert werden konnten. Auf einem weiten, nach festen Regeln hergestellten Opferplatze wurden Altäre für die d r e i h e i l i g e n F e u e r errichtet, welche bei jedem solchen Opfer notwendig waren, und eine Schar von Priestern, an deren Spitze v i e r H a u p t p r i e s t e r standen, war mit dem Vollzug

[1]) Oben S. 84 ff., 93 ff., 118 f.

[2]) Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I, 3, 6: Die Anstellung eines Brahmanen ist bei häuslichen Opfern beliebig. Gobhila-Gṛhyasūtra I, 9, 8 f.: Der Brahman ist der einzige Priester bei den Pākayajñas (d. h. den »einfachen Opfern« des häuslichen Kultes); der Opferer selbst ist der Hotar (der Priester, der die Verse rezitiert).

der unzähligen, aufserordentlich verwickelten Riten und Zeremonien, die ein solches Opfer erforderte, beschäftigt. Der Yajamāna oder »Opferer« — der Fürst oder grofse Herr, der das Opfer darbrachte — hatte nur wenig dabei zu tun; seine Hauptpflicht war es, den Priestern reichlichen Opferlohn (dakṣiṇā) zu geben. Kein Wunder, dafs die Brahmanen gerade diese Opferzeremonien, welche ihnen am meisten einbrachten, zum Gegenstand eifrigen Studiums machten, dafs sie eine förmliche Opferwissenschaft ausbildeten, welche in jenen Texten niedergelegt ist, die wir als Brāhmaṇas kennen lernen werden, und welche einen wesentlichen Bestandteil der Śruti, der »Offenbarung«, d. h. derjenigen Litteratur bilden, welcher im Laufe der Zeit göttlicher Ursprung zugeschrieben wurde. Diese Opfer nannte man daher śrautakarmāṇi, »auf der Śruti beruhende Zeremonien«, im Gegensatz zu den häuslichen (gṛhya) Zeremonien, welche nur auf der Smṛti, der »Erinnerung«, d. h. dem Herkommen beruhen, und keine göttliche Autorität besitzen.

Die vier Hauptpriester nun, welche bei den Śrautaopfern beschäftigt waren, sind: 1. der Hotar oder »Rufer«, welcher die Verse (ṛcas) der Hymnen rezitiert, um die Götter zu preisen und zum Opfer einzuladen; 2. der Udgātar oder »Sänger«, welcher die Bereitung und Darbringung der Opfer, insbesondere der Somalibationen, mit Gesängen (sāman) begleitet; 3. der Adhvaryu oder »Opferverrichter«, welcher alle Opferhandlungen vollzieht und dabei die prosaischen Gebete und Opferformeln (yajus) murmelt, und 4. der Brahman oder »Oberpriester«, dessen Amt es ist, das Opfer vor Schaden zu bewahren. Denn jede heilige Handlung, so auch jedes Opfer, ist nach indischer Anschauung mit einer gewissen Gefahr verbunden; wird eine Handlung nicht genau nach der rituellen Vorschrift vollzogen, ein Spruch oder eine Gebetformel nicht richtig gesprochen oder eine Melodie falsch gesungen, so kann die heilige Handlung dem Veranstalter des Opfers zum Verderben gereichen. Daher sitzt im Süden des Opferplatzes — der Süden ist die Gegend des Todesgottes und die Gegend, aus welcher die dem Opfer feindlichen Dämonen den Menschen bedrohen — der Brahman, um das Opfer zu beschützen. Er verfolgt den Verlauf des ganzen Opfers im Geiste, und sobald er den geringsten Fehler in einer Opferhandlung, einer Rezitation oder einem Gesang bemerkt, mufs er durch das

Aussprechen heiliger Worte den Schaden wieder gutmachen. Darum heifst der Brahman in einem alten Text »der beste Arzt unter den Opferpriestern«[1]). Um aber dieses Amt versehen zu können, mufs der Brahman »vom Veda voll« sein; er versieht sein Amt als Opferpriester »mit dem dreifachen Wissen«, d. h. vermöge seiner Kenntnis aller drei Vedas, die ihn in stand setzt, jeden Fehler sogleich zu entdecken[2]).

Hingegen brauchen die drei anderen Priester jeder nur einen Veda zu kennen. Die Verse, mit welchen der Hotar die Götter zum Opfer ruft, die sogenannten »Einladungsverse (Anuvākyās), und die Verse, mit welchen er die Spenden begleitet, die sogenannten »Opferverse« (Yājyās), entnimmt der Hotar dem Rigveda. Er mufs auch ein Kenner der Rigveda-Saṃhitā sein, d. h. er mufs sie auswendig gelernt haben, um sich aus derselben die sogenannten Śastras oder »Preislieder«, die er beim Somaopfer zu rezitieren hatte, zusammenzustellen. So steht die Rigveda-Saṃhitā zu dem Hotar in einer gewissen Beziehung, wenngleich dieselbe keineswegs für die Zwecke dieses Priesters gesammelt oder angeordnet ist.

Zum Somaopfer gehören aber nicht nur die vom Hotar rezitierten Preislieder, sondern auch sogenannte Stotras oder »Lobgesänge«, welche vom Udgātar und seinen Gehilfen gesungen wurden[3]). Solche Stotras bestehen aus Gesangstrophen, d. h. aus Versen (ṛcas), die zu Trägern bestimmter Melodien (sāman) gemacht worden waren. Diese Melodien sowohl wie die Gesang-

---

[1]) Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 2, 2, 19. Vgl. Chāndogya-Upaniṣad IV, 17, 8 f.

[2]) Aitareya-Āraṇyaka III, 2, 3, 6. Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 8, 7. Erst eine spätere Zeit hat den Brahman zum Atharvaveda in Beziehung gebracht, so dafs »Brahmaveda« oder »der Veda des Brahman« geradezu eine Bezeichnung des Atharvaveda wurde; und die Anhänger des Atharvaveda erklärten, dafs der Brahman ein Kenner der Atharvaveda-Saṃhitā sein müsse. In Wirklichkeit hat das Amt des Brahman beim Śrautaopfer mit dem Atharvaveda nichts zu tun Begreiflich ist es aber, dafs man die beiden in Zusammenhang bringen konnte. Denn wenn der Brahman, wie oben bemerkt, als einziger Priester bei Gṛhyaopfern amtierte, mufste er allerdings mit den zum gröfsten Teil im Atharvaveda vorkommenden Segenssprüchen vertraut sein.

[3]) Und zwar kommen zuerst die Gesänge (Stotras), dann erst die Rezitationen (Śastras).

strophen, mit denen sie verbunden waren, lernten die Udgātarpriester in den Schulen des Sāmaveda, und die Sāmaveda-Saṃhitās sind nichts anderes als Sammlungen von Texten, die nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Sangweisen, deren Träger sie waren, für die Zwecke der Udgātars zusammengestellt worden sind.

Der Adhvaryupriester endlich hat bei seinen zahllosen Opferverrichtungen fortwährend teils kurze Prosaformeln, teils längere Gebete in Prosa und Vers — die prosaischen Formeln und Gebete heifsen yajus (plur. yajūṃṣi), die Verse ṛc (plur. ṛcas) — leise zu sprechen[1]). In den Saṃhitās des Yajurveda sind alle diese Prosaformeln und Gebete — meist auch zusammen mit Regeln und Erörterungen über die Opferhandlungen, bei denen sie zu murmeln sind — für die Zwecke der Adhvaryupriester in der Reihenfolge, wie sie eben bei den Opfern verwendet wurden, zusammengestellt.

Wir wenden uns nun zur Besprechung der liturgischen Saṃhitās, wie wir nach den vorstehenden Ausführungen die Saṃhitās des Sāmaveda und des Yajurveda im Gegensatz zu denen des Rigveda und des Atharvaveda nennen können.

Die Sāmaveda-Saṃhitā.

Von den vielen Saṃhitās des Sāmaveda, die es einmal gegeben haben soll — die Purāṇas sprechen gar von tausend Saṃhitās[2]) —, ist nur eine auf uns gekommen. Diese uns erhaltene Sāmaveda-Saṃhitā[3]) besteht aus zwei Teilen, dem Ārcika oder der »Strophensammlung« und dem Uttarārcika, der »zweiten

---

[1]) Der Hotar rezitiert die Hymnen, d. h. er sagt sie in einer Art Singsang laut her, der Udgātar singt die Preislieder nach bestimmten Melodien, der Adhvaryu murmelt die Gebete. Blofs die sogenannten »Nigadas«, eine Abart der Yajusformeln, welche den Zweck haben, die anderen Priester zu ihren verschiedenen Verrichtungen aufzufordern, mufsten vom Adhvaryu natürlicherweise laut gesprochen werden.

[2]) Auch von tausend Schulen des Sāmaveda ist bei späteren Schriftstellern die Rede Vgl. R. Simon, Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen (Kiel 1889) S. 27, 30 f.

[3]) Es ist dies die erste von allen vedischen Saṃhitās, die herausgegeben und vollständig übersetzt worden ist: Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. Leipzig 1848

Strophensammlung«. Beide Teile bestehen aus Versen, die fast alle im Rigveda wiederkehren. Von den 1810 — oder, wenn man die Wiederholungen abrechnet, 1549 — Versen, welche beide Teile zusammen enthalten, stehen alle bis auf 75 auch in der Rigveda-Saṃhitā, und zwar gröſstenteils im VIII. und IX. Buche derselben. Die meisten dieser Verse sind im Gāyatrīmetrum oder in den aus Gāyatrī- und Jagatīzeilen zusammengesetzten Pragāthastrophen abgefaſst, und ohne Zweifel waren die in diesen Versmaſsen gedichteten Strophen und Lieder von Anfang an für den Gesang bestimmt [1]). Die 75 Verse, die nicht im Rigveda vorkommen, finden sich zum Teil in anderen Saṃhitās, zum Teil in verschiedenen Ritualwerken; einige mögen aus einer uns unbekannten Rezension stammen, manche sind aber auch bloſs aus verschiedenen Versen des Rigveda zusammengestoppelt, ohne einen rechten Sinn zu geben. Die Verse des Rigveda begegnen uns im Sāmaveda zum Teil auch mit abweichenden Lesarten, und man hat geglaubt, in denselben einen altertümlicheren Text sehen zu dürfen. Doch hat schon Theodor Aufrecht [2]) nachgewiesen, daſs die abweichenden Lesarten des Sāmaveda bloſs auf willkürlichen, absichtlichen oder zufälligen Änderungen beruhen, — Änderungen, wie sie auch sonst vorkommen, wo Worte für Musik zurechtgemacht werden. Der Text ist ja beim Sāmaveda — sowohl beim Ārcika, wie beim Uttarārcika — nur Mittel zum Zweck. Das Wesentliche ist immer die Melodie, und der Zweck beider Teile ist es, die Melodien zu lehren. Der Schüler, der sich in den Schulen des Sāmaveda zum Udgātarpriester ausbilden wollte, muſste zuerst die Sangweisen lernen: dies geschah mit Hilfe des Ārcika; dann erst konnte er die Stotras, wie sie beim Opfer gesungen wurden, auswendig lernen, wozu das Uttarārcika diente.

Der erste Teil unserer Sāmaveda-Saṃhitā, das Ārcika, besteht nämlich aus 585 Einzelstrophen (ṛc), zu welchen die ver-

---

[1]) Dies beweisen schon die Namen »Gāyatrī« und »Pragātha«, die von dem Zeitwort gā (resp. pragā) »singen« abgeleitet sind. Vgl. darüber und zu dem Folgenden die wichtige Abhandlung von H. Oldenberg, »Rigveda-Saṃhitâ und Sâmavedârcika« in ZDMG XXXVIII, 1884, S. 439 ff., 464 ff.

[2]) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Hymnen des Rigveda (zweite Aufl., Bonn 1877) II, S. XXXVIII ff.

schiedenen Sangweisen (sāman) gehören, welche beim Opfer verwendet wurden. Das Wort sāman, wenn auch oft zur Bezeichnung des für den Gesang hergerichteten oder bestimmten Textes gebraucht, bedeutet ja ursprünglich nur »Sangweise« oder »Melodie«. Wie wir sagen, dafs eine Strophe »nach einer bestimmten Melodie« gesungen wird, so sagen die Inder umgekehrt: Diese oder jene Melodie (sāman) wird »auf einer gewissen Strophe« gesungen. Die vedischen Theologen fassen aber das Verhältnis von Melodie und Strophe so auf, dafs sie sagen, die Melodie sei aus der Strophe entstanden. Die Strophe (ṛc) wird daher als die Yoni, d. h. »der Mutterschofs«, bezeichnet, woraus die Sangweise entsprungen sei. Und obwohl natürlich eine Strophe nach verschiedenen Melodien und eine Melodie zu verschiedenen Strophen gesungen werden kann, so gibt es doch gewisse Strophen, die in der Regel als die Texte — die »Yonis«, wie der indische Kunstausdruck lautet — zu bestimmten Melodien gelten können. Es ist etwa so, wie wir bei den Worten: »Stimmt an mit hellem, hohem Klang« oder »Es steht ein Baum im Odenwald« u. s. w. an bestimmte Melodien denken. Das Ārcika ist also nichts anderes als eine Sammlung von 585 »Yonis« oder Einzelstrophen, welche nach ebenso vielen verschiedenen Melodien gesungen werden. Man denke sich etwa ein Liedertextbuch, in welchem von jedem Lied blofs der Text der ersten Strophe als Gedächtnisstütze für die Melodie gegeben wäre.

Das Uttarārcika, der zweite Teil der Sāmaveda-Saṃhitā, besteht aus 400 Gesängen, gröfstenteils zu je drei Strophen[1]), aus denen die bei den Hauptopfern gesungenen Stotras gebildet werden. Während im Ārcika die Strophen teils nach den Versmafsen, teils nach den Göttern, an die sie gerichtet sind — und zwar in der Reihenfolge Agni, Indra, Soma —, angeordnet erscheinen, sind die Gesänge im Uttarārcika nach der Folge der hauptsächlichen Opfer angeordnet[2]). Ein Stotra besteht also aus

---

[1]) 287 Gesänge bestehen aus je 3 Versen, 66 aus je 2, 13 aus je 1 Vers, 10 aus je 6, 9 aus je 4, 4 aus je 5, 3 aus je 9, ebenso viele aus je 10, 2 aus je 7 und ebenso viele aus je 12, und 1 Gesang besteht aus 8 Versen.

[2]) Über die Stotras des Sāmaveda und deren Verwendung beim Opfer vgl. A. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 99 ff. im »Grundrifs« III, 2.

mehreren, gewöhnlich drei Strophen, die alle nach derselben Melodie gesungen werden, und zwar nach einer der Melodien, welche das Ārcika lehrt. Wir können das Uttarārcika mit einem Liedertextbuch vergleichen, in welchem der Text der Lieder vollständig gegeben ist, während die Melodien als bekannt vorausgesetzt werden. Man nimmt gewöhnlich an, daſs das Uttarārcika späteren Ursprungs sei als das Ārcika. Für diese Annahme spricht der Umstand, daſs das Ārcika viele »Yonis«, also auch viele Sangweisen kennt, die in den Gesängen des Uttarārcika gar nicht vorkommen, und daſs auch das Uttarārcika manche Gesänge enthält, für die das Ārcika keine Sangweise lehrt. Anderseits ist doch das Uttarārcika eine notwendige Ergänzung des Ārcika: dieses ist gleichsam der erste, jenes der zweite Kurs in dem Unterricht des Udgātar.

Beide Teile der Saṃhitā geben uns nur die Texte, wie sie gesprochen werden. Die Sangweisen selbst wurden in ältester Zeit jedenfalls nur durch den mündlichen und wohl auch instrumentalen Vortrag gelehrt. Erst aus späterer Zeit stammen die sogenannten Gānas oder eigentlichen »Gesangbücher« (von gā »singen«), welche die Melodien durch Noten bezeichnen, und in denen die Texte in der Gestalt aufgezeichnet sind, welche sie beim Gesang haben, d. h. mit allen Silbendehnungen, Wiederholungen und Einschiebungen von Silben und selbst von ganzen Wörtern — den sogenannten »Stobhas«, wie hoyi, huvā, hōi u. s. w., die zum Teil unseren Jauchzern und Jodlern nicht unähnlich sind. Die älteste Notenbezeichnung ist wahrscheinlich die vermittelst Silben, wie ta, co, ṇa u. s. w. Häufiger aber ist die Bezeichnung der sieben Noten mittelst der Ziffern 1, 2, 3, 4, 5, 6 und 7, denen F, E, D, C, B, A, G unserer Tonleiter entsprechen. Beim Singen markieren die Priester diese verschiedenen Noten durch Bewegungen der Hand und der Finger[1]. Es scheint, daſs die Sangweisen bei den im Dorf gefeierten Somaopfern andere waren als bei den Opfern der Waldeinsiedler, denn es gibt zum Ārcika ein Grāmageyagāna (»Dorfgesangbuch«) und ein Āraṇyagāna (»Waldgesangbuch«). Wenn wir die Ārcikas mit Liedertext-

[1]) Näheres über diese älteste Musik der Inder findet man bei A. C. Burnell, The Ârsheya Brāhmaṇa . . . of the Sāma Veda (Mangalore 1876) Introd. p. XXVIII, XLI—XLVIII.

büchern verglichen haben, so können wir die Gānas mit Notenbüchern vergleichen, in denen die Worte mit allen Dehnungen, Silbenwiederholungen u. dgl., wie sie der Gesang erfordert, unter die Noten geschrieben sind.

Die Zahl der bekannten Sangweisen mufs eine sehr grofse gewesen sein [1]), und schon in sehr alter Zeit hatte jede Melodie einen besonderen Namen. Unter diesen Namen werden sie nicht nur in den Ritualbüchern oft genannt, sondern es werden ihnen auch verschiedene symbolische Bedeutungen zugeschrieben, und sie spielen in der Symbolik und Mystik der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads keine geringe Rolle, namentlich einige derselben, wie die beiden schon im Rigveda vorkommenden Sangweisen »Bṛhat« und »Rathantara«. Gewifs haben auch die Priester und Theologen diese Melodien nicht alle selbst erfunden. Die ältesten derselben waren vermutlich volkstümliche Weisen, nach denen in uralter Zeit bei Sonnwendfeiern und anderen Volksfesten halbreligiöse Lieder gesungen wurden, und noch andere mögen bis auf jene lärmende Musik zurückgehen, mit welcher vorbrahmanische Zauberpriester — den Zauberern, Schamanen und Medizinmännern der Naturvölker nicht unähnlich — ihre wilden Lieder und Riten begleiteten [2]). Spuren dieses volkstümlichen Ursprungs der Sāmanweisen zeigen sich schon in den oben erwähnten Stobhas oder Jauchzern, und besonders darin, dafs die Melodien des Sāmaveda noch in brahmanischer Zeit als zauberkräftig galten [3]). Und es gibt ein zum Sāmaveda gehöriges

---

[1]) Ein späterer Schriftsteller gibt die Zahl der Sāmans auf 8000 an! (R. Simon a. a. O. S. 31.)

[2]) Vgl. A. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. (Sep. aus der Festschrift für Konrad Hofmann), Erlangen 1889, S. 22 ff. 34 ff. M. Bloomfield, The god Indra and the Sāma-veda, in WZKM XVII, 1903, S. 156 ff.

[3]) Wahrscheinlich ist die Grundbedeutung von sāman »Besänftigungslied«, »ein Mittel zur Beschwichtigung von Göttern und Dämonen«. Das Wort sāman kommt auch in der Bedeutung »Milde, freundliches Entgegenkommen« vor. Wenn in der älteren Litteratur der Sāmaveda zitiert wird, so geschieht dies gewöhnlich mit den Worten: »Die Chandogas sagen.« Chandoga heifst »Chandassänger«, und chandas vereinigt in sich die Bedeutungen »Zauberlied«, »heiliger Text« und »Metrum«. Es mufs also etwa »die rhythmisch bewegte Rede« die Grundbedeutung des Wortes sein; es dürfte mit der Wurzel chand

Ritualbuch — es nennt sich Sāmavidhāna-Brāhmaṇa —, dessen zweiter Teil geradezu ein Handbuch der Zauberei ist, in welchem die Verwendung verschiedener Sāmans zu Zauberzwecken gelehrt wird. Auch darin kann man noch eine Erinnerung an den Zusammenhang der Sāmanweisen mit dem vorbrahmanischen Volksglauben und Zauberwesen sehen, dafs die brahmanischen Gesetzbücher lehren, dafs man die Rezitation des Rigveda und des Yajurveda unterbrechen müsse, sobald man den Klang eines Sāman hört. Besonders deutlich ist Āpastambas Gesetzbuch [1], wo Hundegebell, Eselgeschrei, das Heulen von Wölfen und Schakalen, das Schreien der Eule, der Klang von Musikinstrumenten, Weinen und der Ton von Sāmans als Geräusche aufgezählt werden, bei denen das Vedastudium unterbrochen werden mufs.

So ist denn die Sāmaveda-Saṃhitā für die Geschichte des indischen Opfer- und Zauberwesens nicht ohne Wert, und die zu ihr gehörigen Gānas sind gewifs für die Geschichte der indischen Musik sehr wichtig, wenn auch noch keineswegs für diesen Zweck ausgebeutet, — als litterarisches Erzeugnis aber ist diese Saṃhitā für uns so gut wie wertlos.

Die Saṃhitās des Yajurveda.

So wie die Sāmaveda-Saṃhitā das Liedertextbuch des Udgātar ist, so sind die Yajurveda-Saṃhitās die Gebetbücher für den Adhvaryupriester. Der Grammatiker Patañjali [2]) spricht von »101 Schulen des Veda der Adhvaryus«, und es ist begreiflich, dafs gerade von diesem Veda viele Schulen existierten; denn in bezug auf die einzelnen Opferhandlungen, wie sie der Adhvaryu zu verrichten und mit seinen Gebeten zu begleiten hatte, konnten sich leicht Meinungsverschiedenheiten und sektarische Gliederungen bilden, welche zur Schaffung eigener Handbücher und Gebetbücher führten. Zur Bildung einer neuen vedischen Schule genügte ja schon die kleinste Abweichung im Zeremoniell oder in der Liturgie. Wir kennen bis jetzt die folgenden fünf Saṃhitās und Schulen des Yajurveda:

»gefallen, befriedigen oder gefallen machen« (vgl. chanda »gefällig, verlockend, einladend«) zusammenhängen.

[1]) I, 3, 10, 19.

[2]) In der Einleitung zu seinem Mahābhāṣya.

1. Das Kāṭhaka, die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Kaṭha-Schule, welche lange Zeit nur in einer Handschrift der Berliner Bibliothek bekannt war, jetzt aber von L. von Schroeder herausgegeben wird [1]).

2. Die Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā, die nur in wenigen handschriftlichen Fragmenten erhalten ist.

3. Die Maitrāyaṇī-Saṃhitā, d. h. die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Maitrāyaṇīya-Schule, welche L. von Schroeder herausgegeben hat [2]).

4. Die Taittirīya-Saṃhitā, d. h. die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Taittirīya-Schule, nach der Āpastamba-Schule, einer der Hauptschulen, in welcher dieser Text gelehrt wurde, auch »Āpastamba-Saṃhitā« genannt. Herausgegeben wurde dieselbe von A. Weber [3]).

Diese vier Rezensionen sind untereinander näher verwandt und werden als zum »schwarzen Yajurveda« gehörig bezeichnet. Von ihnen unterscheidet sich

5. die Vājasaneyi-Saṃhitā oder die Saṃhitā des »weifsen Yajurveda«, welche ihren Namen von Yājñavalkya Vājasaneya, dem Hauptlehrer dieses Veda, hat. Von dieser Vājasaneyi-Saṃhitā gibt es zwei Rezensionen, die der Kāṇva- und die der Mādhyandina-Schule, die aber nur ganz unbedeutend voneinander abweichen. Herausgegeben wurde auch diese Saṃhitā von A. Weber [4]).

Der Hauptunterschied zwischen den Saṃhitās des »schwarzen« und des »weifsen« Yajurveda besteht darin, dafs die Vājasaneyi-Saṃhitā blofs die Mantras, d. h. die Gebete und Opferformeln, enthält, welche der Adhvaryupriester zu sagen hat, während die

---

[1]) Kâthakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von Leopold von Schroeder. I. Buch Leipzig 1900.

[2]) Leipzig 1881—1886. Zahlreiche Zitate aus dieser Saṃhitā in deutscher Übersetzung findet man bei L von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur (Leipzig 1887), S. 110—162.

[3]) Im 11. und 12. Band seiner »Indischen Studien«, 1871 und 1872.

[4]) The White Yajurveda, Part I, The Vâjasaneyi-Saṃhitâ . . . with the Commentary of Mahîdhara. Berlin-London 1852. Eine englische Übersetzung derselben gibt es von R. T. H. Griffith (The Texts of the White Yajurveda, translated with a popular Commentary. Benares 1899).

Saṃhitās des schwarzen Yajurveda aufser den Mantras auch zugleich eine Darstellung der zu denselben gehörigen Opferriten nebst Erörterungen über dieselben enthalten. Es ist also in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda das, was man »Brāhmaṇa« oder »theologische Erörterung« nennt, und was den Inhalt der im nächsten Kapitel zu besprechenden Brāhmaṇas bildet, mit den Mantras vermischt. Es ist aber leicht begreiflich, dafs in den für den Gebrauch der Adhvaryus bestimmten Gebetbüchern auch die Opferverrichtungen selbst besprochen wurden, denn diese Priester hatten vor allem die einzelnen Opferhandlungen zu vollziehen, und das Murmeln von Gebeten und Formeln im engsten Zusammenhang mit diesen Handlungen bildete blofs einen kleinen Teil ihrer Verpflichtungen. Es kann daher kaum zweifelhaft sein, dafs die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda älter sind als die Vājasaneyi-Saṃhitā. Erst spätere Systematiker unter den Yajurveda-Theologen fühlten wohl das Bedürfnis, analog den anderen Vedas eine nur aus Mantras bestehende Saṃhitā nebst einem davon getrennten Brāhmaṇa zu haben [1]).

So bedeutungsvoll aber auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Saṃhitās des Yajurveda für die Priester und Theologen Altindiens sein mochten, für uns sind sie ganz unwesentlich; und auch der Zeit nach dürften die verschiedenen Saṃhitās des schwarzen und weifsen Yajurveda nicht allzu weit voneinander entfernt sein. Wenn ich daher im folgenden eine kurze Beschreibung des Inhalts der Vājasaneyi-Saṃhitā gebe, so genügt dies vollkommen, um dem Leser eine Vorstellung von

---

[1]) Man nimmt gewöhnlich an, dafs der Name »weifser« Yajurveda so viel bedeute wie »klarer, geordneter« Yajurveda und auf die reinliche Scheidung zwischen Opferspruch und Ritualerläuterung in demselben hinweise, während »schwarzer« Yajurveda so viel wie »ungeordneter« Yajurveda bedeute. Mir kommt diese schon auf indische Kommentatoren zurückgehende Erklärung sehr unwahrscheinlich vor. Aber schon Śatap. Br. XIV, 9, 4, 33 (vgl. IV, 4, 5, 19) werden die »weifsen Opfersprüche« (śuklāni yajūṃsi) als ādityāni, »von der Sonne offenbart« bezeichnet; und auch die Purāṇas erzählen, dafs Yājñavalkya neue Opfersprüche von der Sonne erhalten habe (Viṣṇu-Purāṇa III, 5). Ich glaube, dafs der »weifse Yajurveda« seinen Namen diesem Zusammenhang mit der Sonne verdankt. Im Gegensatz dazu nannte man dann den älteren Yajurveda den »schwarzen«.

dem Inhalt und Charakter der Saṃhitās des Yajurveda überhaupt zu geben.

Die Vājasaneyi-Saṃhitā besteht aus 40 Abschnitten, von denen aber die letzten 15 (vielleicht sogar die letzten 22) Abschnitte jüngeren Datums sind. Die ersten 25 Abschnitte enthalten die Gebete für die wichtigsten grofsen Opfer. Und zwar geben die beiden ersten Abschnitte die Gebete für die Neu- und Vollmondsopfer (Darśapūrṇamāsa) mit dem dazugehörigen Manenopfer (Piṇḍapitṛyajña). Im dritten Abschnitt folgen die Gebete für den täglichen Feuerkult, die Anlegung des Feuers und die jeden Morgen und Abend darzubringenden Feueropfer (Agnihotra) und für die alle vier Monate stattfindenden Jahreszeitenopfer (Cāturmāsya). Die Gebete für das Somaopfer im allgemeinen[1]) mit Einschlufs des dazugehörigen Tieropfers finden sich in den Abschnitten IV bis VIII. Unter den Somaopfern gibt es solche, die einen Tag, und solche, die mehrere Tage dauern. Zu den Eintagsopfern gehört der Vājapeya oder »Wettkampftrunk«, ein ursprünglich wohl nur von Kriegern und Königen dargebrachtes Opfer, welches mit einem Wagenwettrennen verbunden war, und bei welchem aufser dem Soma der nach brahmanischem Gesetz sonst verpönte Branntwein (surā)[2]) gespendet wurde. Ausschliefslich für Könige bestimmt ist das »Königsweiheopfer« oder Rājasūya, ein mit mancherlei volkstümlichen Bräuchen — einem symbolischen Kriegszug, einem Würfelspiel und allerlei Zauberriten — verbundenes Opferfest. Die Gebete für diese beiden Arten von Somaopfern enthalten die Abschnitte IX und X. Es folgen dann in den Abschnitten XI bis XVIII die zahlreichen Gebete und Opferformeln für das

[1]) Die Opfer der alten Inder zerfallen in zwei grofse Unterabteilungen: Speiseopfer (bei denen hauptsächlich Milch, Butter, Kuchen, Mus und Körner geopfert werden) und Somaopfer (deren Hauptbestandteil die Somalibationen bilden). Unter diese beiden Hauptarten gruppieren sich die einzelnen Opfer. Das Tieropfer verbindet sich sowohl mit Opfern der ersten als auch mit solchen der zweiten Abteilung. Mit allen Arten von Opfern verbindet sich der Feuerkult, der gewissermafsen die Vorbedingung für jede Art von Götterverehrung ist.

[2]) Nach den Gesetzbüchern ist das Trinken von Branntwein eine dem Brahmanenmord gleiche grofse Sünde.

Agnicayana oder die »Feueraltarschichtung«, eine Zeremonie, die sich über ein ganzes Jahr erstreckt, und der in den Brāhmaṇas eine tiefe mystisch-symbolische Bedeutung zugeschrieben wird. Der Feueraltar heifst nicht anders als »Agni« und gilt durchaus als identisch mit dem Feuergott. Er wird aus 10800 Backsteinen in der Form eines grofsen Vogels mit ausgebreiteten Flügeln gebaut. In die unterste Schichtung des Altars werden die Köpfe von fünf Opfertieren eingemauert, und die Leiber der Tiere werden in das Wasser geworfen, aus dem der Ton für die Anfertigung der Backsteine und der Feuerschüssel entnommen wird. Das Formen und Backen der Feuerschüssel und der einzelnen Backsteine, von denen viele besondere Namen und eine eigene symbolische Bedeutung haben, geschieht mit grofser Umständlichkeit und unter fortwährendem Hersagen von Sprüchen und Gebetformeln. Die folgenden Abschnitte XIX bis XXI geben die Gebete für die Sautrāmaṇifeier, eine merkwürdige Opferzeremonie, bei welcher wieder statt des Somatranks der Branntwein verwendet und den Aśvins, der Göttin Sarasvatī und dem Indra geopfert wird. Die Zeremonie wird empfohlen für einen, der zuviel Soma getrunken hat oder denselben nicht vertragen kann — und das dürfte der ursprüngliche Zweck derselben sein —, aber auch für einen Brahmanen, der sich Erfolg wünscht, für einen vertriebenen König, der seinen Thron wiedergewinnen, für einen Krieger, der Sieg erringen, und einen Vaiśya, der grofse Reichtümer erlangen will. Die zu diesem Opfer gehörigen Sprüche nehmen vielfach Bezug auf die Sage von Indra, der sich durch übermäfsigen Genufs des Soma einen Katzenjammer zugezogen hatte und von den Aśvins und der Sarasvatī geheilt werden mufste[1]). Die Abschnitte XXII bis XXV endlich, mit welchen der alte Teil der Vājasaneyi-Saṃhitā endet, enthalten die Gebete für das grofse Pferdeopfer (Aśvamedha), welches nur ein mächtiger König, ein gewaltiger Eroberer oder »Weltherrscher« darbringen durfte. Alte Sagen und epische Gedichte berichten von Königen der Vorzeit, die dieses Opfer vollzogen, und es gilt als der höchste Ruhm für einen Herrscher, wenn man von ihm sagen kann: »Er hat das Pferdeopfer dar-

---

[1]) Vgl. oben S. 75.

gebracht.« Der Zweck dieses grofsen Opfers ist sehr schön in dem Gebet Vāj.-Saṃh. XXII, 22 ausgesprochen:

»O Brahman! Möge in diesem Königreich der Brahmane geboren werden, der durch heiliges Wissen glänzt! Möge der Krieger, der ein Held, ein tüchtiger Schütze, ein guter Treffer und gewaltiger Wagenkämpfer ist, hier geboren werden! Auch die Kuh, die gut milcht, der Ochse, der gut zieht, das rasche Pferd, die wackere Hausfrau! Möge diesem Opferer ein Heldensohn geboren werden, der siegreich, ein tüchtiger Wagenkämpfer und in der Versammlung beredt ist! Möge Parjanya uns Regen senden nach Wunsch! Mögen unsere fruchttragenden Pflanzen reifen! Möge uns Glück und Wohlfahrt zuteil werden!«

Dafs die letzten fünfzehn Abschnitte späteren Ursprungs sind, ist nicht zweifelhaft. Die Abschnitte XXVI bis XXXV werden von der indischen Überlieferung selbst als Khilas, d. h. »Nachträge«, »Supplemente«, bezeichnet. Tatsächlich enthalten XXVI bis XXIX blofs Nachträge zu den Gebeten der vorhergehenden Abschnitte. Der XXX. Abschnitt erweist sich schon dadurch als Zusatz, dafs er keine Gebete enthält, sondern nur eine Aufzählung der Menschen, welche beim Puruṣamedha oder »Menschenopfer« an die verschiedensten göttlichen oder für den Augenblick zu Gottheiten erhobenen Wesen und Mächte geopfert werden sollen. Nicht weniger als 184 Menschen sollen bei diesem Puruṣamedha hingeschlachtet werden; und zwar opfert man, um nur einige Beispiele zu geben, »der Priesterwürde einen Brahmanen, der Königswürde einen Krieger, den Maruts einen Vaiśya, der Askese einen Śūdra, der Finsternis einen Dieb, der Hölle einen Mörder, dem Übel einen Eunuchen . . . der Lust eine Hure, dem Lärm einen Sänger, dem Tanz einen Barden, dem Gesang einen Schauspieler . . . dem Tod einen Jäger . . . den Würfeln einen Spieler . . . dem Schlaf einen Blinden, der Ungerechtigkeit einen Tauben . . . dem Glanz einen Feueranzünder . . . dem Opfer eine Waschfrau, der Begierde eine Färberin . . . dem Yama eine unfruchtbare Frau . . . der Festfreude einen Lautenspieler, dem Geschrei einen Flötenbläser . . . der Erde einen Krüppel . . . dem Himmel einen Kahlkopf« u. s. w. Dafs alle diese Gattungen von Menschen zusammengebracht und getötet worden sein sollen, ist gewifs nicht gut denkbar. Es handelt sich hier wahrscheinlich nur um eine symbolische Handlung, die eine Art »Menschenopfer«,

durch welche das grofse Pferdeopfer noch übertrumpft werden soll, darstellt, die aber wohl nur als ein Bestandteil der Opfermystik und Opfertheorie existierte, in Wirklichkeit aber kaum vorkam [1]). Dazu stimmt auch, dafs der XXXI. Abschnitt eine Version des aus dem Rigveda bekannten Puruṣasūkta — d. i. des Hymnus Rv. X, 90, in welchem die Entstehung der Welt durch die Opferung des Puruṣa und die Identifizierung der Welt mit dem Puruṣa gelehrt wird, wobei Puruṣa, »der Mensch«, zugleich als höchstes Wesen gedacht ist — enthält, und dafs dieser Abschnitt, den der Brahman beim Puruṣamedha rezitieren soll, auch als Upaniṣad, d. h. als Geheimlehre, bezeichnet wird. Auch der XXXII. Abschnitt ist nach Form und Inhalt nichts anderes als eine Upaniṣad: Der Schöpfer Prajāpati wird hier mit dem Puruṣa und dem Brahman gleichgesetzt. Die ersten sechs Verse des XXXIV. Abschnittes werden ebenfalls zu den Upaniṣads gerechnet, und zwar unter dem Titel Śivasaṃkalpa-Upaniṣad. Verwendet werden sollen die Sprüche der Abschnitte XXXII bis XXXIV bei dem sogenannten Sarvamedha oder »Allopfer«. Es ist dies das höchste Opfer, das es überhaupt gibt, und das damit endet, dafs der Opferer sein ganzes Hab und Gut den Priestern als Opferlohn schenkt und sich dann als Einsiedler in den Wald zurückzieht, um dort den Rest seiner Tage zu verbringen. Der XXXV. Abschnitt enthält einige zur Totenbestattung gehörige Verse, die zumeist dem Rigveda entnommen sind. Die Abschnitte XXXVI bis XXXIX enthalten die Gebete für die Pravargya genannte Zeremonie, bei welcher ein Kessel auf dem Opferfeuer glühend gemacht wird, um symbolisch die Sonne darzustellen; in diesem Kessel wird dann Milch gekocht und den Aśvins geopfert. Die ganze Feier gilt als ein grofses Mysterium. Zum Schlufs derselben werden die Opfergeräte so aufgestellt, dafs sie einen Menschen darstellen: Die Milchtöpfe sind der Kopf, auf welchem ein Büschel von heiligem Gras die Haarlocke darstellt; zwei Melkkübel vertreten die Ohren,

---

[1]) Ähnlich Oldenberg, Religion des Veda, S. 365 f. Anders Hillebrandt, Rituallitteratur (»Grundrifs« III, 2), S. 153. Menschenopfer hat es ja gewifs im alten Indien gegeben, wie ja bis in die neueste Zeit die grausamsten Menschenopfer bei einigen indischen Sekten vorgekommen sind. Daraus folgt aber nicht, dafs der Puruṣamedha ein solches Menschenopfer gewesen ist.

zwei Goldblättchen die Augen, zwei Schalen die Fersen, das über das Ganze ausgestreute Mehl das Mark, ein Gemisch von Milch und Honig das Blut u. s. w. Den geheimnisvollen Zeremonien entsprechen natürlich auch die Gebete und Formeln[1]). Der XL. und letzte Abschnitt der Vājasaneyi-Saṃhitā enthält wieder eine Upaniṣad, und zwar die in allen Upaniṣadsammlungen vorkommende, sehr wichtige Īśā-Upaniṣad, auf die wir im Kapitel über die Upaniṣads noch zurückkommen müssen.

Ist es so schon aus dem Inhalt der letzten Abschnitte klar, dafs dieselben jüngeren Datums sind, so wird dies noch dadurch bestätigt, dafs die in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda enthaltenen Gebete nur denen der ersten Hälfte der Vājasaneyi-Saṃhitā entsprechen[2]).

Was nun die Gebete und Opferformeln selbst anbelangt, welche den Hauptinhalt der Yajurveda-Saṃhitās bilden, so bestehen dieselben zum Teil aus Versen (ṛc), zum Teil aus Prosasprüchen. Die letzteren sind es, welche als »Yajus« bezeichnet werden, und von welchen der Yajurveda seinen Namen hat. Die Prosa dieser Sprüche ist zuweilen auch eine gemessene und erhebt sich hier und da sogar zu rhythmischem Schwung. Die Verse, welche vorkommen, finden sich gröfstenteils auch in der Rigveda-Saṃhitā. Die abweichenden Lesarten aber, welche der Yajurveda oft bietet, sind nicht etwa altertümlicher als der im Rigveda vorliegende Text, sondern es sind zumeist absichtliche Veränderungen, welche mit den Versen vorgenommen wurden, um sie mit den Opferhandlungen mehr in Zusammenhang zu bringen. Nur selten sind ganze Hymnen des Rigveda in die Yajurveda-Saṃhitās aufgenommen worden; meist sind es blofs einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Verse, welche gerade zu irgendeiner Opferzeremonie passend schienen und darum in den Veda der Gebete Aufnahme fanden. Es haben daher auch diese Verse

---

[1]) Näheres über alle diese Opfer und Feste findet man bei A. Hillebrandt, »Rituallitteratur Vedische Opfer und Zauber« (Grundrifs III, 2), S. 97—166. H. Oldenberg, Religion des Veda, S. 438—475. E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster i. W. 1893, S 154 ff.

[2]) Nur die ersten 18 Adhyāyas der Vājasaneyi-Saṃhitā werden in dem zum weifsen Yajurveda gehörigen Śatapatha-Brāhmaṇa vollständig Wort für Wort aufgeführt und erläutert.

für uns weniger Interesse. Das Charakteristische für den Yajurveda sind die prosaischen Formeln und Gebete[1]).

Das einfachste Gebet, das wir uns denken können, ist die Widmung einer Opfergabe mit der bloſsen Nennung des Namens der Gottheit, der sie gespendet wird. Formeln der Art sind im Yajurveda sehr zahlreich. »Dich für Agni«, »dich für Indra«, oder »dies für Agni«, oder auch nur »dem Agni Heil«, »dem Indra Heil« u. s. w., — mit solchen Worten legt man die Spende hin oder wirft sie ins heilige Feuer. Und ein kürzeres und schlichteres Loblied auf einen Gott kann man sich kaum denken als die Worte, mit denen jeden Morgen und jeden Abend das aus Milch bestehende Feueropfer (Agnihotra) dargebracht wird: »Agni ist Licht, Licht ist Agni, Heil!« (am Abend) und »Sūrya ist Licht, Licht ist Sūrya, Heil!« (am Morgen). In ebenso kurzen Worten wird häufig der Zweck einer heiligen Handlung angedeutet, wenn z. B. der Opferpriester den Zweig abschneidet, mit welchem die Kälber von den Kühen getrieben werden, und dabei sagt: »Dich zum Saft, dich zur Kraft!« Oder es wird der Gegenstand, der zu einer heiligen Handlung dient, kurz bezeichnet und daran ein Wunsch geknüpft, wenn z. B. der Holzspan, mit dem das Opferfeuer entzündet werden soll, mit den Worten geweiht wird: »Dies, Agni, ist dein Anzünder; durch ihn sollst du wachsen und gedeihen. Mögen auch wir wachsen und gedeihen!« Fürchtet man von einem beim Opfer verwendeten Gegenstand Unheil oder bösen Zauber, so dient ein kurzer Spruch zur Abwehr desselben. So sagt man zum Halfter, mit dem das Opfertier an den Pfahl gebunden wird: »Werde keine Schlange, werde keine Viper!« Zum Rasiermesser, mit dem der Opferer, wenn er zum Opfer geweiht wird, sich den Bart rasieren läſst, sagt der Priester: »O Messer, verletze ihn nicht!« Bei der Königsweihe blickt der König auf die Erde herab und betet: »Mutter Erde, mögest du mich nicht verletzen, noch ich dich!«[2])

Die Gottheiten werden in diesen Opferformeln nicht immer angerufen oder gepriesen, sondern auf die verschiedensten Arten

[1]) Auch von den brāhmaṇaartigen theologischen Erörterungen, welche die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda neben den Gebeten und Formeln enthalten, sehen wir hier ganz ab. Denn für sie gilt dasselbe, was im folgenden Kapitel über die Brāhmaṇas gesagt wird.

[2]) Vāj. IV, 1. VI, 12. II, 14. I, 1. III, 9. X, 23.

werden Opfergeräte und Opferhandlungen zu Gottheiten in Beziehung gebracht. So umgürtet z. B. der Priester die am Opfer teilnehmende Gattin des Opferers mit einem Seil, indem er sagt: »Ein Gürtel bist du für Aditi.« Bei der Weihe zum Somaopfer umgürtet sich der Opferer mit einem Gürtel aus Hanf und Schilfgras mit den Worten: »Du bist die Kraft der Aṅgiras[1]), weich wie Wolle: verleihe mir Kraft! Dann macht er einen Knoten in sein Untergewand und sagt: »Der Knoten des Soma bist du.« Hierauf umhüllt er sein Haupt mit einem Turban (oder mit seinem Obergewand), indem er murmelt: »Du bist Viṣṇus Schirm, der Schirm des Opferers. Und zu dem Horn einer schwarzen Antilope, welches er in den Saum seines Gewandes wickelt, spricht er: Du bist Indras Mutterschofs.« Die Opferspeisen nimmt der Priester vom Wagen mit den Worten: »Du bist der Leib des Agni, dich für Viṣṇu. Du bist der Leib des Soma, dich für Viṣṇu.« Wenn der Priester irgendein Opfergerät in die Hand nimmt, so tut er dies mit der oft wiederkehrenden Formel: »Auf Gott Savitars Anregung nehme ich dich mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan.«[2])

Das heilige Opferfeuer mufs nach uralter Weise mit dem Feuerbohrer[3]) gequirlt werden; und die Hervorbringung des Feuers wird schon im Rigveda mit dem Zeugungsvorgang verglichen, indem das untere Brettchen als die Mutter, der obere Reibstock als der Vater des Kindes Agni (des Feuers) angesehen wird[4]). So erklären sich die Formeln, mit denen die Feuerquirlung beim Somaopfer vollzogen wird, in welchen die beiden Reibhölzer als das uns schon bekannte Liebespaar Purūravas und

[1]) Die alten Feuer- und Zauberpriester, als halbgöttliche Wesen gedacht.

[2]) Vāj. I, 30. IV, 10. V, 1. VI, 30.

[3]) Derselbe besteht aus den zwei »Araṇis« oder Reibhölzern, von denen das eine ein Brettchen ist, das andere ein zugespitzter Stock, welcher in dem Brettchen so lange herumgedreht wird, bis eine Flamme entsteht. Es ist dies das bei vielen Naturvölkern, z. B. den Eskimos, noch heute gebrauchte Feuerzeug, ohne Zweifel eines der primitivsten Geräte der Menschheit.

[4]) Die Malaien in Indonesien bezeichnen noch heute das Holzbrettchen, in welchem der Feuerquirl herumgedreht wird, als »Mutter« oder »Weib«, während sie den Quirl selbst »Mann« nennen. Auch die alten Araber hatten zum Feuerreiben zwei Hölzer, von denen das eine weiblich, das andere männlich gedacht wurde.

Urvaši[1]), welche den Āyu erzeugen, angesprochen werden. Der Priester nimmt das untere Reibholz mit den Worten: »Du bist Agnis Geburtsstätte, legt zwei Halme von heiligem Gras darüber und sagt: Ihr seid die beiden Samenergiefser (testiculi).« Dann legt er das Brettchen hin mit den Worten: »Du bist Urvašī,« berührt die Schmalzpfanne mit dem Quirlstock, indem er sagt: »Du bist Āyu,« und steckt mit den Worten: »Du bist Purūravas,« den Quirlstock in das untere Reibholz. Darauf quirlt er mit den Sprüchen: »Ich quirle dich mit dem Gāyatrīmetrum, ich quirle dich mit dem Triṣṭubhmetrum, ich quirle dich mit dem Jagatīmetrum.«[2])

Man darf in der Erwähnung der Metren in den letzten Sprüchen nicht etwa eine tiefe Symbolik suchen. Es sind Worte, nichts als Worte, die ihren Zweck ebensogut erfüllen, wie es irgendwelche andere Worte tun würden. Und formelhafte Wendungen der Art, die wenig oder gar keinen Sinn geben, sind im Yajurveda überaus zahlreich. Verhältnismäfsig selten stofsen wir auf lange Prosagebete, in denen der Opferer in schlichten Worten der Gottheit seine Wünsche kundgibt, wie in dem bereits oben angeführten schönen Gebet, welches beim Pferdeopfer gesprochen wurde. Häufiger sind schon formelhafte Gebete, die aber immerhin noch einen guten Sinn geben, wie die folgenden:

»Du, Agni, bist der Schützer der Leiber; schütze meinen Leib! Du, Agni, bist der Spender des Lebens; spende mir Leben! Du, Agni, bist der Geber der Kraft; gib mir Kraft! Du, Agni, mache ganz, was an meinem Körper mangelhaft ist.« (Vāj. III, 17.)

»Es gedeihe das Leben durch das Opfer! Es gedeihe der Atem durch das Opfer! Es gedeihe das Auge durch das Opfer! Es gedeihe das Ohr durch das Opfer! Es gedeihe der Rücken durch das Opfer! Es gedeihe das Opfer durch das Opfer!« (Vāj. IX, 21.)

Aber noch häufiger finden wir endlose Formeln, bei denen der Sinn schon mehr nebensächlich ist, z. B.:

»Agni hat mit dem einsilbigen (Wort) den Atem gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Die Ašvins haben mit dem zweisilbigen die zweifüfsigen Menschen gewonnen, möge ich sie gewinnen! Viṣṇu hat mit dem dreisilbigen die drei Welten gewonnen, möge ich sie gewinnen! Soma hat mit dem viersilbigen das vierfüfsige Vieh gewonnen; möge ich es gewinnen! Pūṣan hat mit dem fünfsilbigen die fünf Weltgegenden

---

[1]) S oben S. 90 f.

[2]) Vāj. V, 2. Šatapatha-Brāhmaṇa III, 4, 1, 20 ff.

gewonnen; möge ich sie gewinnen! Savitar hat mit dem sechssilbigen die sechs Jahreszeiten gewonnen; möge ich sie gewinnen! Die Maruts haben mit dem siebensilbigen die sieben gezähmten Tiere gewonnen; möge ich sie gewinnen! Bṛhaspati hat mit dem achtsilbigen die Gāyatrī gewonnen; möge ich sie gewinnen! . . . Aditi hat mit dem sechzehnsilbigen den sechzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Prajāpati hat mit dem siebzehnsilbigen den siebzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen!« (Vāj. IX, 31—34.)

Was aber ganz besonders dazu beiträgt, dafs uns diese Gebete und Opferformeln oft nur als eine sinnlose Anhäufung von Worten erscheinen, ist die im Yajurveda so sehr beliebte Gleichsetzung und Zusammenstellung von Dingen, die gar nichts miteinander zu tun haben. Da wird z. B. ein Kochtopf mit den Worten aufs Feuer gesetzt:

»Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist der Kessel des Mātariśvan.«[1] (Vaj. I, 2.)

Oder die Kuh, mit welcher der Soma gekauft wird, spricht der Priester mit den Worten an:

»Du bist der Gedanke, du bist der Geist, du bist der Verstand, du bist der Opferlohn, du bist zur Herrschaft geeignet, du bist zum Opfer geeignet, du bist die doppelköpfige Aditi. (Vaj. IV, 19.)

An das Feuer, welches bei der Feueraltarschichtung in der Pfanne herumgetragen wird, ist folgendes Gebet gerichtet:

»Du bist der schönbeschwingte Vogel, der Preisgesang Trivṛt ist dein Kopf, die Gāyatramelodie dein Auge, die beiden Melodien Bṛhat und Rathantara sind deine Flügel, der Preisgesang ist deine Seele, die Metren sind deine Glieder, die Yajusformeln dein Name, die Vāmadevyamelodie dein Körper, die Yajñāyajñiyamelodie dein Schwanz, die Feuerherde sind deine Hufe; du bist der schönbeschwingte Vogel, geh zum Himmel, flieg zum Licht!« (Vāj. XII, 4.)

Dann macht der Priester mit der Feuerpfanne drei Schritte und spricht:

»Du bist der die Nebenbuhler vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Gāyatrīmetrum, schreite die Erde entlang! Du bist der die Nachsteller vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Triṣṭubhmetrum, schreite die Luft entlang! Du bist der die Gehässigen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Jagatīmetrum, schreite den Himmel

---

[1]) Mātariśvan ist hier der Windgott, daher »der Kessel des M.« so viel wie »Luftraum«.

entlang! Du bist der die Feindseligen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Anuṣṭubhmetrum, schreite die Weltgegenden entlang!« (Vāj. XII, 5.)

Mit Bezug auf diese Art von Gebeten sagt Leopold von Schroeder: »Man möchte oft geradezu daran zweifeln, ob man es noch mit verständigen Menschen zu tun hat, und es ist in dieser Hinsicht recht interessant, zu beobachten, dafs in den schriftlichen Aufzeichnungen von Personen im Stadium des Schwachsinns gerade die öden und einförmigen Variationen ein und desselben Gedankens besonders charakteristisch sind.« Er gibt dann einige von Irrenärzten aufbewahrte Aufzeichnungen von Geisteskranken, die in der Tat eine auffallende Ähnlichkeit mit vielen der Gebete des Yajurveda zeigen[1]). Wir dürfen eben nicht vergessen, dafs wir es hier nicht mit uralten, volkstümlichen Zauberformeln zu tun haben, wie wir sie im Atharvaveda und teilweise ja auch noch im Yajurveda finden, sondern mit den Machwerken von Priestern, welche die von ihnen ausgeklügelten unzähligen Opferriten mit ebenso zahllosen Sprüchen und Formeln ausstatten mufsten.

Manche Gebetformeln des Yajurveda sind allerdings nichts anderes als Zaubersprüche in Prosa. Selbst Beschwörungen und Flüche, ganz ähnlich denen, die wir im Atharvaveda kennen gelernt haben, begegnen uns auch unter den Gebeten des Yajurveda. Denn es gibt auch Opferhandlungen, durch die man einem Feinde schaden kann. So sagt der Priester zu dem Joch des Wagens, auf dem die Opfergeräte sich befinden: »Ein Joch bist du; unterjoche den Unterjochenden, unterjoche den, der uns unterjocht, unterjoche den, den wir unterjochen.« (Vāj. I, 8.)[2]) Folgende Beispiele von solchen Opfergebeten gibt L. von Schroeder[3]) aus der Maitrāyaṇī-Saṃhitā:

»Welcher Mensch uns feindlich ist, und welcher uns hafst, welcher uns schmäht und schaden will, alle die sollst du zu Staub zerreiben!«

»O Agni, mit deiner Glut glühe los gegen den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner Flamme brenne los gegen

---

[1]) L. v Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 113 f.

[2]) Zugleich ein Beispiel der in den Yajusformeln sehr beliebten Wortspiele. Der Text lautet: dhūr asi, dhūrva dhūrvantam, dhūrva taṃ yo 'smān dhūrvati, taṃ dhūrva yaṃ dhūrvāmaḥ.

[3]) Indiens Literatur und Kultur, S. 122.

den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deinem Strahl strahle gegen den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner packenden Kraft packe den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen!«

»Der Todesgott, das Verderben soll die Nebenbuhler ergreifen!«

So wie diese Beschwörungsformeln etwas Urwüchsiges und Volkstümliches an sich haben, so finden wir auch unter den Rätseln, die uns im Yajurveda erhalten sind, neben echt theologischen Rätseln, die den technischen Namen »Brahmodya« wohl verdienen, da sie eine Bekanntschaft mit dem Brahman oder dem heiligen Wissen voraussetzen, auch einige alte volkstümliche Rätsel. Wir haben diese gewifs sehr alte Litteraturgattung bereits im Rigveda und im Atharvaveda kennen gelernt. Im Yajurveda lernen wir auch die Gelegenheiten kennen, bei denen die Rätselspiele üblich waren, ja, sogar einen Teil des Kultes bildeten. So finden wir in der Vājasaneyi-Saṃhitā im XXIII. Abschnitt[1]) eine Anzahl von Rätseln, mit denen sich die Priester bei dem altberühmten Pferdeopfer unterhielten. Einige derselben erinnern an unsere Kinderrätsel, während andere sich auf die Opfermystik der Brāhmaṇas und die Philosophie der Upaniṣads beziehen. Als Beispiele seien die Rätsel von Vāj. XXIII, 45—48, 51 ff. angeführt:

Der Hotar: »Wer wandelt einsam seinen Weg?
Wer wird von neuem stets geboren?
Was ist für Kälte die Arznei?
Wie heifst das grofse Korngefäfs?«

Der Adhvaryu: »Die Sonne wandelt einsam ihren Weg,
Der Mond wird immer wieder neu geboren,
Das Feuer ist für Kälte die Arznei,
Die Erde ist das grofse Korngefäfs.«

Der Adhvaryu: »Was ist das sonnengleiche Licht?
Wie heifst die Flut, die gleich dem Meere?
Und was ist gröfser als die Erde?
Was ist's, wovon kein Mafs man kennt?«

Der Hotar: »Das Brahman[2]) ist das sonnengleiche Licht,
Der Himmel ist die Flut, die gleich dem Meere,
Und gröfser als die Erde ist Gott Indra,
Doch ist's die Kuh, von der kein Mafs man kennt.«

---

[1]) Ähnlich auch in der Taittirīya-Saṃhitā VII, 4, 18.

[2]) Dieses vieldeutige Wort bedeutet hier wahrscheinlich »das Priestertum«, vielleicht »das heilige Wissen«

Der Udgātar: »In welche Dinge ist der Puruṣa gedrungen?
Und welche Dinge sind im Puruṣa enthalten?
Dies Rätsel, Brahman, gebe ich dir auf zur Lösung;
Was hast du nun zur Antwort drauf zu sagen?

Der Brahman: »Die Fünfe sind's, in die der Puruṣa gedrungen,
Und ebendiese sind im Puruṣa enthalten[1]).
Das ist's, was ich als Antwort dir ersonnen habe;
An Wunderkraft des Wissens bist du mir nicht über.«

Diese Rätselspiele bilden einen ebenso wichtigen Bestandteil der Götterverehrung wie die Gebete und Opferformeln. Freilich ist mit dem Worte »Götterverehrung« der Zweck der Gebete und Formeln, ja, der Opfer selbst nur ungenügend bezeichnet. Die Mehrzahl der Opferzeremonien wie der Yajusformeln hat nicht den Zweck, die Götter zu »verehren«, sondern sie zu beeinflussen, sie zu zwingen, dafs sie die Wünsche des Opferers erfüllen. Und auch die Götter lieben »panem et circenses«, auch sie wollen nicht nur gespeist, sondern auch unterhalten werden; dafs aber die Götter an dem Geheimnisvollen, dem Rätselhaften, dem blofs Angedeuteten ein besonderes Vergnügen finden, versichern uns die vedischen Texte sehr oft[2]).

Im Yajurveda finden wir auch schon eine Art der Götterbeeinflussung, die in späterer Zeit ungemein überhandgenommen hat, und die darin besteht, dafs man, um von einem Gott etwas zu erlangen, möglichst viele Namen und Beiwörter des Gottes aneinanderreiht und ihm unter allen diesen Namen seine Verehrung bezeigt. So finden wir in der späteren Litteratur Texte, welche tausend Namen des Viṣṇu oder tausend Namen des Śiva aufzählen, und deren Rezitation als ein besonders wirkungsvolles und verdienstliches Andachtswerk gilt. Die ersten Anfänge dieser Art von Gebeten finden wir im Śatarudriya, der Aufzählung

---

[1]) Puruṣa bedeutet »Mensch«, »Person« und auch »Geist«, »Weltgeist«. »Die Fünfe« sind die fünf Sinne, welche im Puruṣa, d. h. »im Menschen«, enthalten und vom Puruṣa, d. h. »dem Weltgeist«, durchdrungen sind.

[2]) »Die Götter lieben das Angedeutete, das Geheimnisvolle«, ist ein in den Brāhmaṇas oft wiederkehrender Satz, z. B. Śatapatha-Brāhmaṇa VI, 1, 1, 2; 11; 2, 3; 7, 1, 23. VII, 4, 1, 10 etc. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad IV, 2, 2: »Die Götter lieben das versteckt Angedeutete und hassen das direkt Gesagte.«

der hundert Namen des Gottes Rudra, im XVI. Abschnitt der Vājasaneyi-Saṃhitā und in der Taittirīya-Saṃhitā IV, 5.

Endlich gibt es noch eine Art von »Gebeten« — wie man sie doch wohl nennen mufs —, die uns schon im Yajurveda begegnen, und mit denen gleichfalls in späterer Zeit viel Unfug getrieben wurde. Es sind das nämlich einzelne Silben oder Worte, die gar keinen Sinn geben, oder deren Sinn abhanden gekommen ist, die an gewissen Stellen der Opferhandlung in feierlichster Weise ausgesprochen werden und für ungemein heilig gelten. Da ist vor allem der Opferruf svāhā, den wir gewöhnlich mit »Heil« übersetzen, mit dem man jede Spende für die Götter ins Feuer wirft, während der Ruf svadhā bei Opferspenden für die Manen verwendet wird. Andere ganz unverständliche Ausrufe der Art sind vaṣat, veṭ, vāṭ, vor allem aber die hochheilige Silbe om. Diese Silbe, ursprünglich nichts anderes als eine Bejahung[1]), galt den Indern Jahrtausende hindurch und gilt noch bis zum heutigen Tage als ungemein heilig und voll von mystischer Bedeutung. In den Upaniṣads wird sie mit dem Brahman, der Weltseele, gleichgesetzt und dem Weisen als höchster Gegenstand der Meditation empfohlen; die Kaṭha-Upaniṣad (II, 16) sagt von ihr: »Diese Silbe ist ja das Brahman, diese Silbe ist das Höchste; denn wer diese Silbe kennt, dem geht in Erfüllung, was immer er sich wünscht.« Und an diese Silbe om schliefsen sich die drei »grofsen Worte« (mahā-vyāhṛti) an, nämlich bhūr, bhuvaḥ, svar (von den Indern als »Erde, Luft, Himmel« erklärt, was aber zweifelhaft ist), von denen es in einem alten Text[2]) heifst: »Dies fürwahr ist das Brahman, dies die Wahrheit, dies das Recht; ohne diese gibt es kein Opfer.«

Jahrhunderte später hat in den Tantras, den religiösen Büchern neuerer indischer Sekten, der Gebrauch solcher mystischer Silben und Worte so überhandgenommen, dafs wir oft seiten-

---

[1]) Nach Aitareya-Brāhmaṇa VII, 18 bedeutet om in der für die Götter gebrauchten Sprache dasselbe, was mit tathā, »so sei es«, »ja«, unter den Menschen ausgedrückt wird. Ebenso heifst es Chāndogya-Upaniṣad I, 1, 8: »Diese Silbe om drückt Zustimmung aus, denn wenn einer zu etwas zustimmt, sagt er: ‚om'.« Mit dem hebräischen »āmen« stimmt die Silbe om wohl nur rein zufällig dem Sinne wie dem Laute nach ein wenig überein.

[2]) Maitrāyaṇī-Saṃhitā I, 8, 5.

lang nichts als unartikulierte Laute, wie uṃ, āṃ, hrīṃ, ūṃ, eṃ, kroṃ, phaṭ, aḥ u. s. w. finden. Bezeichnend ist es auch, dafs das Wort Mantra, welches ursprünglich die Verse und Gebete (ṛc und yajus) der vedischen Saṃhitās bezeichnete, späterhin nur mehr die Bedeutung »Zauberformel« hatte. Wir können im Yajurveda bereits diesen Übergang vom Gebet zur Zauberformel — streng geschieden waren ja die beiden niemals — sehr gut verfolgen.

Und so öde und langweilig, so unerquicklich die Yajurveda-Saṃhitās sind, wenn man sie als Litteraturwerke lesen will, so überaus wichtig, ja, interessant sind sie für den Religionsforscher, der sie als Quellenwerke nicht nur für die indische, sondern auch für die allgemeine Religionswissenschaft studiert. Wer den Ursprung, die Entwicklung und die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gebetes ergründen will — und es gehört dies zu den interessantesten Kapiteln der Religionsgeschichte —, der sollte auf keinen Fall versäumen, sich mit den Gebeten des Yajurveda bekannt zu machen.

Aber auch für das Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder sind diese Saṃhitās unentbehrlich. Ohne den Yajurveda können wir nicht die Brāhmaṇas und ohne diese nicht die Upaniṣads verstehen.

Die Brāhmaṇas [1]).

Von den Brāhmaṇas, der zweiten grofsen Klasse von Werken, die zum Veda gehören, sagt Max Müller einmal: »So interessant auch die Brāhmaṇas für den Forscher auf dem Felde der indischen Litteratur sein mögen, von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und — was noch weit schlimmer — theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die Brāhmaṇas in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über zehn Seiten hinauslesen, ohne das Buch zuzuschlagen.« [2]) In der Tat gilt von diesen Werken noch mehr als vom Yajurveda, dafs sie als Lektüre ungeniefsbar, aber zum

---

[1]) Vgl. L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, Leipzig 1887, S. 127—167, 179—190. Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas (Bibliothèque de l'école des hautes études), Paris 1898.

[2]) Essays von Max Müller I (Leipzig 1869) S. 105.

Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder unentbehrlich und für die allgemeine Religionswissenschaft von höchstem Interesse sind. Wie die Saṃhitās des Yajurveda für die Geschichte des Gebetes so sind die Brāhmaṇas für die Geschichte des Opferwesens und des Priestertums dem Religionsforscher ganz unschätzbare Quellen.

Das Wort Brāhmaṇa[1] (neutr.) bedeutet zunächst eine einzelne »Erklärung oder Äufserung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgendeinen Punkt des Rituals«. Kollektivisch gebraucht, bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft. Denn wenn auch die Brāhmaṇas glücklicherweise mancherlei enthalten, was zum Opferdienst nur eine entfernte Beziehung hat, wie kosmogonische Mythen, alte Sagen und Erzählungen, so ist doch das Opfer das eine und einzige Thema, von welchem alle Erörterungen ausgehen, um welches sich alles dreht. Und zwar behandeln die Brāhmaṇas der Reihe nach die grofsen Opfer, die wir oben nach dem Inhalt der Vājasaneyi-Saṃhitā kennen gelernt haben[2], geben Vorschriften über die einzelnen Riten und Zeremonien, knüpfen daran Betrachtungen über die Beziehungen der einzelnen Opferhandlungen zueinander und zu den teils im Wortlaut, teils abgekürzt angeführten Sprüchen und Gebeten[3]. Daran schliefsen sich symbolische Deutungen und spekulative Begründungen der Zeremonien und ihrer Verbindung mit den Gebetformeln. Wo, wie das oft der Fall ist, die Ansichten der Gelehrten über Einzelheiten des Rituals auseinandergehen, wird die eine Ansicht verteidigt, die andere verworfen. Auch von Verschiedenheit der Zeremonien in verschiedenen Gegenden ist zuweilen die Rede,

---

[1]) Die Ableitung des Wortes ist zweifelhaft. Es kann entweder von bráhman (neutr.) in dem Sinne »heilige Rede, Gebet, heiliges Wissen« oder von brahmán (masc.) »Priester« überhaupt oder »Brahmanpriester« oder auch von brāhmaṇa (masc.) »der Brahmane, der Angehörige der Priesterkaste, der Theologe« abgeleitet werden.

[2]) S. 150—154.

[3]) Der älteste Name für »Brāhmaṇa« ist bandhu »Verbindung«, was darauf hindeutet, dafs der Hauptzweck der Erörterungen der Brāhmaṇas ursprünglich der war, die Verbindung zwischen Opferhandlung und Gebet zu erklären. (A. Weber, Indische Literaturgeschichte, zweite Aufl., S. 12.)

ebenso von Modifikationen gewisser Opferriten unter besonderen Umständen. Es wird nie versäumt, bei jeder Opferhandlung genau anzugeben, worin der Priesterlohn, die Dakṣiṇā, zu bestehen hat. Ebenso wird dem Opferer auseinandergesetzt, was für Vorteile, sei es in diesem Leben oder im Jenseits, er durch die verschiedenen Opferriten erringen kann. Kurz, wenn es gestattet ist, das Wort »Wissenschaft« auf theologisches Wissen anzuwenden, so können wir die Brāhmaṇas am besten als Texte bezeichnen, welche die »Opferwissenschaft« behandeln.

Es mufs sehr viele solche Texte gegeben haben. Das versichern uns die Inder selbst, und das bestätigen auch die vielen Zitate aus verloren gegangenen Brāhmaṇas, die wir in unseren Texten finden. Aber auch die Zahl der noch erhaltenen Brāhmaṇas ist keineswegs gering, und sie gehören fast alle zu den umfangreicheren Werken der indischen Litteratur. Nach den vier vedischen Saṃhitās, die wir kennen gelernt haben, unterschied man, wie wir wissen, die vier Vedas, und zu jedem derselben gehören gewöhnlich mehrere Brāhmaṇas, die aus verschiedenen Schulen (Śākhās) hervorgegangen sind. Wir haben gesehen, dafs schon die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda neben den Mantras oder Gebeten auch Aussprüche und Erörterungen über Zweck und Sinn des Opfers enthielten. In diesen Brāhmaṇaartigen Bestandteilen der Yajurveda-Saṃhitās werden wir den Anfang der Brāhmaṇalitteratur zu sehen haben. Ebendiese Anleitungen zur Vollziehung der Opferzeremonien und die Erörterungen über den Sinn des Rituals, welche in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda unmittelbar an die Mantras selbst angeknüpft wurden, machte eine vedische Schule nach der andern zum Gegenstand eigener Werke. Und bald galt es als Regel, dafs jede vedische Schule auch ein Brāhmaṇa besitzen müsse. Daher erklärt sich einerseits die grofse Zahl der Brāhmaṇas und anderseits der Umstand, dafs manche Werke als Brāhmaṇas bezeichnet wurden, die weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrem Umfang diesen Namen verdienen, und die zu den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur gehören. Von der Art sind viele sogenannte »Brāhmaṇas« des Sāmaveda, die nichts anderes als Vedāṅgas[1]) sind, ebenso das zum Atharvaveda gehörige

[1]) Vgl. über diese S. 229 ff.

Gopatha-Brāhmaṇa. Das letztere ist eines der spätesten Werke der ganzen vedischen Litteratur. Es hat offenbar zum Atharvaveda in alter Zeit gar kein Brāhmaṇa gegeben. Erst eine spätere Zeit, die sich einen Veda ohne ein Brāhmaṇa nicht denken konnte, hat dann diese Lücke auszufüllen versucht[1]).

Von den alten Brāhmaṇas seien die wichtigsten hier aufgezählt.

Zum Rigveda gehört das Aitareya-Brāhmaṇa. Es besteht aus 40 Adhyāyas oder »Lektionen«, die in acht Pañcakas oder »Fünftel« eingeteilt sind. Die Überlieferung bezeichnet Mahidāsa Aitareya als den Verfasser des Werkes. In Wirklichkeit war er wohl nur der Ordner oder Herausgeber desselben. Dieses Brāhmaṇa behandelt hauptsächlich das Somaopfer, daneben nur noch das Feueropfer (Agnihotra) und das Fest der Königsweihe (Rājasūya). Man vermutet, dafs die letzten zehn Abschnitte jüngeren Ursprungs sind[2]).

Mit diesem Brāhmaṇa aufs engste verwandt ist das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa, aus 30 Adhyāyas oder »Lektionen« bestehend. Die ersten sechs Adhyāyas behandeln die Speiseopfer (Feueranlegung, Feueropfer, Neu- und Vollmondsopfer und die Jahreszeitenopfer), während die Abschnitte VII bis XXX in ziemlicher Übereinstimmung mit dem Aitareya-Brāhmaṇa das Somaopfer behandeln[3]).

Zum Sāmaveda gehört das Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa, auch Pañcaviṃśa, d. h. »das aus fünfundzwanzig Büchern bestehende Brāhmaṇa«, genannt. Es ist dies eines der ältesten Brāhmaṇas und enthält manche wichtige alte Sagen. Von besonderem Interesse sind die in demselben vorkommenden Vrātyastomas, Opferzeremonien, durch welche Angehörige wildlebender, vermutlich nicht-arischer Stämme in die Brahmanenkaste aufgenommen wurden[4]). Das Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa, d. h. »das

[1]) Ausführlich handelt über das Gopatha-Brāhmaṇa M. Bloomfield, The Atharvaveda (»Grundrifs« II, 1B) S. 101—124.

[2]) Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Martin Haug, Bombay 1863. Eine viel bessere Ausgabe mit Auszügen aus Sāyaṇa's Kommentar von Th. Aufrecht, Bonn 1879.

[3]) Herausgegeben ist das Kauṣītaki-Brāhmaṇa von B. Lindner, Jena 1887.

[4]) Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 73 f., bezieht diese

sechsundzwanzigste Brāhmaṇa«, ist bloſs eine Ergänzung zu dem aus fünfundzwanzig Büchern bestehenden Tāṇḍya. Der letzte Teil des Ṣaḍviṃśa ist das sogenannte »Adbhuta-Brāhmaṇa«, ein Vedāṅgatext über Wunder und Vorzeichen. Das zum Sāmaveda gehörige Jaiminīya-Brāhmaṇa ist nur teilweise bekannt[1]).

Das Taittirīya-Brāhmaṇa, das zum schwarzen Yajurveda gehört, ist nichts anderes als eine Fortsetzung der Taittirīya-Saṃhitā[2]). In den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda waren ja die Brāhmaṇas schon eingeschlossen. Das Taittirīya-Brāhmaṇa enthält daher nur spätere Nachträge zur Saṃhitā. Wir finden hier erst den Puruṣamedha, das symbolische »Menschenopfer«[3]), beschrieben; und daſs dieses Opfer in der Saṃhitā fehlt, ist einer der vielen Beweise dafür, daſs dasselbe erst ein ziemlich spätes Erzeugnis der Opferwissenschaft ist.

Zum weiſsen Yajurveda gehört das Śatapatha-Brāhmaṇa, »das Brāhmaṇa der hundert Pfade«, so genannt, weil es aus hundert Adhyāyas oder »Lektionen« besteht. Es ist dies das bekannteste, umfangreichste und ohne Zweifel auch durch seinen Inhalt bedeutendste aller Brāhmaṇas[4]). Wie von der Vājasaneyi-Saṃhitā gibt es auch von diesem Brāhmaṇa zwei Rezensionen,

---

Opfer auf »arische, aber nicht brahmanisch lebende Inder«. Die Beschreibung der Vrātyas paſst aber besser auf nicht-arische Stämme. Vgl. auch oben S. 130 und Aufrecht, Indische Studien I, 138 f.

[1]) Eine Ausgabe des Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1870—1874. Ein Stück des Ṣaḍviṃśa hat Kurt Klemm herausgegeben und übersetzt (Das Ṣaḍviṃçabrāhmaṇa, mit Proben aus Sāyaṇas Kommentar nebst einer Übersetzung, I, Gütersloh 1894). Das Adbhuta-Brāhmaṇa hat A. Weber herausgegeben und übersetzt in der Abhandlung »Zwei vedische Texte über Omina und Portenta« (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1858). Teile des Jaiminīya-Brāhmaṇa hat Hans Oertel im XIV., XV. und XVIII. Band des Journal of the American Oriental Society bekannt gemacht.

[2]) Eine Ausgabe erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1855—1890.

[3]) S. oben S. 152 f.

[4]) Herausgegeben wurde der Text von A. Weber (The White Yajurveda. Part II. The Çatapatha-Brâhmaṇa. Berlin and London 1855). Eine ausgezeichnete englische Übersetzung mit wichtigen Einleitungen und Anmerkungen hat Julius Eggeling in fünf Bänden gegeben (Sacred Books of the East, Vols. 12, 26, 41, 43 und 44).

die der Kāṇvas und die der Mādhyandinas. In der letzteren sind die hundert Adhyāyas auf XIV Bücher (Kāṇḍas) verteilt. Die ersten neun Bücher sind geradezu ein fortlaufender Kommentar zu den ersten achtzehn Abschnitten der Vājasaneyi-Saṃhitā. Sie sind entschieden älter als die fünf letzten Bücher. Wahrscheinlich gehören auch die Bücher I bis V enger zusammen. In ihnen wird Yājñavalkya, der am Ende des XIV. Buches als der Verkünder des ganzen Šatapatha-Brāhmaṇa bezeichnet wird, oft als der Lehrer genannt, dessen Autorität maſsgebend ist. Hingegen wird in den Büchern VI bis IX, welche die Feueraltarschichtung (Agnicayana) behandeln, Yājñavalkya gar nicht genannt. Statt dessen wird ein anderer Lehrer, Šāṇḍilya, als Autorität angeführt; und derselbe Šāṇḍilya gilt auch als der Verkünder des Agnirahasya, d. h. des »Feueraltarmysteriums«, welches den Inhalt des X. Buches bildet. Die Bücher XI bis XIV enthalten auſser Nachträgen zu den vorhergehenden Büchern auch einige interessante Abschnitte über Gegenstände, die sonst nicht in den Brāhmaṇas behandelt werden, so über das Upanayana, die Schülerweihe oder die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn in den heiligen Texten unterrichten soll (XI, 5, 4), über das tägliche Vedastudium (svādhyāya)[1], welches als ein Opfer an Gott Brahman aufgefaſst wird (XI, 5, 6—8), und über die Leichenzeremonien und die Errichtung eines Grabhügels (XIII, 8). Das Pferdeopfer (Ašvamedha), das »Menschenopfer« (Puruṣamedha) und das »Allopfer« (Sarvamedha) werden im XIII. und die Pravargyazeremonie im XIV. Buche behandelt. Den Schluſs dieses umfangreichen Werkes bildet die alte und wichtige Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, die wir im nächsten Kapitel kennen lernen werden.

Der Unterschied zwischen den Brāhmaṇas, die zu den einzelnen Vedas gehören, besteht hauptsächlich darin, daſs die Brāhmaṇas des Rigveda bei der Darstellung des Rituals das hervorheben, was für den Hotarpriester, der die Verse und Hymnen des Rigveda zu rezitieren hat, von Wichtigkeit ist, während die Brāhmaṇas des Sāmaveda sich vor allem mit den Obliegen-

[1]) Das »Lernen« oder Rezitieren des Veda als eine religiöse Pflicht bei den Indern hat eine genaue Parallele in dem Thoralesen oder »Lernen« der Juden.

heiten des Udgātar und die des Yajurveda mit den vom Adhvaryu zu vollziehenden Opferhandlungen beschäftigen. Ihrem wesentlichen Inhalte nach stimmen aber die Brāhmaṇas so ziemlich alle miteinander überein. Es sind im Grunde immer dieselben Gegenstände, welche da behandelt werden; und der Charakter aller dieser Werke trägt ein und dasselbe Gepräge. Es ist dies um so auffälliger, als wir doch gezwungen sind, einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten für die Entstehung und Ausbreitung dieser Litteratur anzunehmen. Wenn wir der Überlieferung glauben dürften, welche in den sogenannten Vaṃšas[1]) oder »Genealogien« Lehrerstammbäume mit 50 bis 60 Namen aufführt. so würde nicht einmal ein Jahrtausend genügen, um alle die Generationen von Lehrern, deren Namen genannt werden, unterzubringen. Diese Genealogien haben zwar den Zweck, den Ursprung der Opferlehre auf irgendeine Gottheit — Brahman, Prajāpati oder die Sonne — zurückzuführen, aber sie enthalten auch so viele Namen, welche durchaus den Anschein von echten Familiennamen haben, dafs es schwer ist, sie für ganz und gar erfunden zu halten. Aber selbst wenn wir von diesen Lehrerlisten ganz absehen, so bleiben doch noch immer die zahlreichen Namen von Lehrern, welche in den Brāhmaṇas selbst als Autoritäten angeführt werden, und es bleibt die Tatsache, dafs die Sammler und Ordner der Brāhmaṇas die Anfänge der in ihnen niedergelegten Opferwissenschaft in eine unendlich ferne Vergangenheit verlegen. Aber auch diese Opferwissenschaft selbst erfordert Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung.

Wenn wir aber fragen, in welche Zeit wir diese Jahrhunderte

---

[1]) Zum Sāmaveda gibt es ein eigenes sogenanntes »Brāhmaṇa«, das Vaṃša-Brāhmaṇa, welches nur eine solche Liste von 53 Lehrern enthält, deren letzter, Kašyapa, die Tradition von Gott Agni erhalten haben soll. Im Šatapatha-Brāhmaṇa gibt es vier verschiedene Vaṃšas. Die am Schlusse des Werkes gegebene beginnt mit den Worten: »Wir haben dies vom Sohn der Bhāradvājī, der Sohn der Bhāradvājī vom Sohn der Vātsīmāṇḍavī« u. s. w. Es folgen dann noch 40 Lehrer, alle nur mit ihren Mutternamen. Erst als der 45. in der Liste erscheint Yājñavalkya, als dessen Lehrer der aus den Upaniṣads bekannte Uddālaka genannt wird. Der letzte (55.) menschliche Lehrer ist Kašyapa Naidhruvi, welchem das Brāhmaṇa von der Vāc (der Göttin der Rede) offenbart worden sein soll. Diese soll es von Ambhṛṇī (der Donnerstimme) und diese von Āditya (der Sonne) erhalten haben

der Entwicklung der Brāhmaṇalitteratur zu versetzen haben, so kann von irgendwelchen bestimmten Jahreszahlen ebensowenig die Rede sein wie bei der Bestimmung der Zeit der Saṃhitās. Sicher ist nur, dafs die Saṃhitā des Rigveda bereits abgeschlossen war und die Hymnendichtung schon einer längst vergangenen Vorzeit angehörte, als man begann, die Gebete und Opfer zum Gegenstand einer besonderen »Wissenschaft« zu machen. Sicher ist es wohl auch, dafs die grofse Mehrzahl der Zauberlieder, Sprüche und Formeln des Atharvaveda und des Yajurveda sowie die Sangweisen des Sāmaveda um vieles älter sind als die Spekulationen der Brāhmaṇas. Hingegen ist es wahrscheinlich, dafs die endgültige Zusammenstellung der Saṃhitā des Atharvaveda und der liturgischen Saṃhitās mit den Anfängen der Brāhmaṇalitteratur ungefähr gleichzeitig war, so dafs die jüngsten Bestandteile dieser Saṃhitās mit den ältesten Bestandteilen der Brāhmaṇas der Zeit nach zusammenfallen dürften. Wenigstens deuten darauf die geographischen und kulturellen Verhältnisse hin, wie sie sich uns in den Saṃhitās des Atharvaveda, Sāmaveda und Yajurveda einerseits und den Brāhmaṇas anderseits im Vergleich zu denen des Rigveda darstellen. Wir haben gesehen, wie sich schon in der Zeit der Atharvaveda-Saṃhitā die arischen Stämme vom Induslande, der Heimat des Rigveda, weiter nach Osten in das Gebiet des Ganges und der Jamnā ausgebreitet hatten. Das Gebiet, auf welches uns die Saṃhitās des Yajurveda sowohl wie alle Brāhmaṇas hinweisen, ist das Land der Kurus und Pañcālas, jener beiden Volksstämme, deren gewaltige Kämpfe den Kern des grofsen indischen Epos, des Mahābhārata, bilden. Insbesondere gilt Kurukṣetra, »das Land der Kurus«, als ein heiliges Land, in welchem — wie es oft heifst — die Götter selbst ihre Opferfeste feierten. Dieses Land Kurukṣetra lag zwischen den beiden kleinen Flüssen Sarasvatī und Dṛṣadvatī in der Ebene westlich von Ganges und Jamnā; und das benachbarte Gebiet der Pañcālas zog sich von Nordwesten nach Südosten zwischen Ganges und Jamnā hin. Dieser Teil Indiens, das Doab zwischen Ganges und Jamnā von der Gegend von Delhi bis nach Mathurā, gilt noch in späterer Zeit als das eigentliche »Brahmanenland« (Brahmāvarta), dessen Sitten und Bräuche nach den brahmanischen Gesetzbüchern für ganz Indien mafsgebend sein sollen. Es ist dies Gebiet nicht nur das Entstehungs-

land der Saṃhitās des Yajurveda und der Brāhmaṇas, sondern auch das Stammland der ganzen brahmanischen Kultur, die sich von hier aus erst über ganz Indien verbreitet hat.

Die religiösen und sozialen Verhältnisse haben sich seit der Zeit des Rigveda sehr verändert. Wie im Atharvaveda so erscheinen wohl auch noch in den Yajurveda-Saṃhitās und in den Brāhmaṇas die alten Götter des Rigveda. Aber in ihrer Bedeutung sind sie ganz verblaſst, und alle Macht, die sie besitzen, verdanken sie einzig und allein dem Opfer. Auch treten manche Götter, die im Rigveda noch eine untergeordnete Rolle spielen, in den liturgischen Saṃhitās und in den Brāhmaṇas viel stärker hervor, so Viṣṇu und insbesondere Rudra oder Śiva. Von gröſster Bedeutung ist nun auch Prajāpati, »der Herr der Geschöpfe«, der als der Vater sowohl der Götter (Devas) als der Dämonen (Asuras) gilt. Das Wort Asura, welches im Rigveda noch, dem avestischen Ahura entsprechend, die Bedeutung »Gott« hat und oft als Beiname des Gottes Varuṇa vorkommt, hat nunmehr die Bedeutung »Dämon«, die es im späteren Sanskrit immer hat, und von den Kämpfen zwischen Devas und Asuras ist in den Brāhmaṇas oft und oft die Rede. Doch haben diese Kämpfe nichts Titanenhaftes an sich, wie etwa der Kampf zwischen Indra und Vṛtra im Rigveda, sondern die Götter und Asuras bemühen sich, durch Opfer einander zu übertrumpfen. Denn in diesen Brāhmaṇas müssen tatsächlich auch die Götter opfern, wenn sie es zu etwas bringen wollen. Und nichts ist bezeichnender für die Brāhmaṇas als die ungeheure Bedeutung, welche dem Opfer zugeschrieben wird. Das Opfer ist hier nicht mehr ein Mittel zum Zweck, sondern es ist Selbstzweck, ja, der höchste Zweck des Daseins. Das Opfer ist auch eine alles überwältigende Macht, ja, eine schöpferische Naturkraft. Darum ist das Opfer auch mit Prajāpati, dem Schöpfer, identisch. »Prajāpati ist das Opfer,« lautet ein oft wiederholter Satz der Brāhmaṇas. »Die Seele aller Wesen, aller Götter ist dies, das Opfer.« »Wahrlich, wer sich zum Opfer weiht, der weiht sich für das All, denn erst auf das Opfer folgt das All; indem er die Vorbereitungen zu dem Opfer trifft, für welches er sich weiht, schafft er aus sich heraus das All.«[1]) Und ebenso wunderkräftig und bedeutungsvoll ist

[1]) Śat. XIV. 3. 2. 1. III, 6. 3. 1.

alles, was mit dem Opfer zusammenhängt, die Opfergeräte nicht minder als die Gebete und Formeln, die Verse und ihre Metren, die Gesänge und ihre Melodien. Jede einzelne Opferhandlung wird mit gröſster Umständlichkeit behandelt; den geringfügigsten Umständen, den nebensächlichsten Details wird eine ungeheure Wichtigkeit zugeschrieben. Ob eine Handlung nach links oder nach rechts hin zu geschehen hat, ob ein Topf an diese oder jene Stelle des Opferplatzes gestellt wird, ob ein Grashalm mit der Spitze nach Norden oder nach Nordosten hingelegt werden soll, ob der Priester vor oder hinter das Feuer tritt, nach welcher Himmelsgegend er das Gesicht gewandt haben muſs, in wie viele Teile der Opferkuchen zu zerlegen ist, ob die Butter in die nördliche oder in die südliche Hälfte oder in die Mitte des Feuers gegossen werden soll, in welchem Augenblick die Hersagung irgendeines Spruches, die Absingung irgendeines Liedes zu erfolgen hat[1]), — das sind Fragen, über welche Generationen von Meistern der Opferkunst nachgedacht haben, und die in den Brāhmaṇas aufs eingehendste behandelt werden. Und von der richtigen Kenntnis all dieser Details hängt das Wohl und Wehe des Opferers ab. »Das, ja das sind die Wälder und Wüsteneien des Opfers, die Hunderte und Hunderte von Wagentagereisen erfordern; und die sich als Unwissende in sie hineinbegeben, denen ergeht es wie törichten Leuten, die, in der Wildnis umherirrend, von Hunger und Durst geplagt, von Bösewichten und Unholden verfolgt werden. Die Wissenden aber begeben sich, gleichwie von einem Fluſslauf zum andern, von einer gefahrlosen Stelle zur andern, von Gottheit zu Gottheit; sie erlangen das Heil, die Himmelswelt.«[2]) »Die Wissenden« aber, die Führer durch die

---

[1]) Eggeling (Sacred Books of the East, Vol. XII, p. X) erinnert daran, daſs auch bei den alten Römern die Pontifices gerade dadurch zu Macht und Einfluſs gelangten, daſs sie allein sich auf alle die kleinen und doch für ungeheuer wichtig erklärten Details des Opferzeremoniells verstanden. Es ist im alten Rom vorgekommen, daſs ein Opfer dreiſsigmal wiederholt werden muſste, weil irgendein kleiner Fehler bei einer Zeremonie begangen ward; und auch im alten Rom galt eine Zeremonie für null und nichtig, wenn ein Wort falsch ausgesprochen oder eine Handlung nicht ganz richtig vollzogen war, oder wenn die Musik nicht im richtigen Moment zu spielen aufhörte. Vgl. Marquardt-Mommsen, Handbuch der römischen Altertümer, VI, S. 172, 174, 213.

[2]) Śat. XII, 2, 3, 12.

Wildnis der Opferkunst, sind die Priester, und es ist kein Wunder, dafs die Ansprüche der Priesterkaste — denn von einer solchen müssen wir jetzt sprechen, da das Kastenwesen bereits vollständig ausgebildet ist — in den Brāhmaṇas (wie ja schon in einigen Teilen des Atharvaveda) alles Mafs übersteigen. Nun werden die Brahmanen offen für Götter erklärt. »Ja, die leibhaftigen Götter sind sie, die Brahmanen.« [1]) Und deutlich genug drückt sich ein Brāhmaṇa aus:

»Zweierlei Götter gibt es fürwahr, nämlich die Götter sind die Götter, und die gelehrten und lernenden [2]) Brahmanen sind die Menschengötter. Zwischen diesen beiden ist das Opfer geteilt: die Opferspenden sind für die Götter, die Geschenke (Dakṣiṇās) für die Menschengötter, die gelehrten und lernenden Brahmanen; durch Opferspenden erfreut er die Götter, durch Geschenke die Menschengötter, die gelehrten und lernenden Brahmanen; diese beiden Arten von Göttern versetzen ihn, wenn sie befriedigt sind, in die Seligkeit des Himmels.« [3])

Vier Pflichten hat der Brahmane: brahmanische Abkunft, dementsprechendes Betragen, Ruhm (durch Gelehrsamkeit) und »Reifmachung der Menschen« (d. h. Darbringung von Opfern, durch welche die Menschen für das Jenseits reif gemacht werden). Aber auch die »reifgemachten« Menschen haben vier Pflichten gegen die Brahmanen: Sie müssen ihnen Ehre bezeigen, Geschenke geben, dürfen sie nicht bedrücken und nicht töten. Das Eigentum eines Brahmanen darf vom König unter keinen Umständen angetastet werden; und wenn ein König sein ganzes Land mit allem, was darin ist, als Opferlohn an die Priester verschenkt, so ist doch immer das Eigentum von Brahmanen eo ipso ausgenommen. Wohl kann der König auch einen Brahmanen unterdrücken, aber wenn er es tut, ergeht es ihm schlecht. Bei der Königsweihe sagt der Priester: »Dieser Mann, ihr Leute, ist euer König; Soma ist der König von uns Brahmanen,« wozu das Śatapatha-Brāhmaṇa bemerkt: »Durch diese Formel macht er dieses ganze Volk zur Speise für den König [4]); den Brahmanen allein nimmt er aus: darum darf der Brahmane nicht zur Speise ausgenützt werden; denn er

---

[1]) Taittirīya-Saṃhitā I, 7, 3, 1.

[2]) Wörtlich: »die gehört haben, und die (das Gehörte) nachsagen« (rezitieren).

[3]) Śat. II, 2, 2, 6; IV, 3, 4, 4.

[4]) D. h. der König lebt vom Volk, das ihm Steuern geben mufs.

hat den Soma zum König.« [1]) Nur ein Brahmanenmord ist wirklicher Mord. In einem Streit zwischen einem Brahmanen und einem Nichtbrahmanen mufs der Schiedsrichter immer dem Brahmanen rechtgeben, denn dem Brahmanen darf nicht widersprochen werden [2]). Alles, was aus irgendeinem Grunde tabû ist, was man nicht anrühren darf, sonst nicht verwenden kann, wie z. B. die steinernen und irdenen Gefäfse eines Verstorbenen oder eine für die Agnihotramilch bestimmte Kuh, die störrisch oder krank wird, mufs dem Brahmanen gegeben werden, namentlich auch Opferreste und Speisen, die für andere tabû sind, denn »dem Bauch eines Brahmanen schadet nichts« [3]).

So kommt es schliefslich dahin, dafs der Brahmane nicht mehr ein »Menschengott« neben den himmlischen Göttern ist, sondern dafs er sich über die Götter erhebt. Schon im Šatapatha-Brāhmaṇa [4]) heifst es: »Der von einem Ṛṣi stammende Brahmane fürwahr ist alle Gottheiten,« d. h. in ihm sind alle Gottheiten verkörpert. Diese Überhebung der Priester, die uns in den Brāhmaṇas in ihren Anfängen entgegentritt, ist nicht nur kulturhistorisch als ein Beispiel von Priesterüberhebung von gröfstem Interesse, sondern sie ist auch die Vorstufe einer Erscheinung, die wir durch das ganze indische Altertum verfolgen können, und die — meine ich — tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet ist. Während z. B. der hebräische Dichter sagt: »Was ist der Mensch, dafs du sein gedenkest, und der Menschensohn, dafs du dich seiner annimmst! und hinzufügt: »Der Mensch gleicht dem Nichts,« hat ein griechischer Dichter das grofse Wort gesprochen: »Viel des Gewaltigen gibt's, doch das Gewaltigste ist der Mensch.« Und ein deutscher Dichter — derselbe, der den Übermenschen [5]) Faust geschaffen, der ungestüm

[1]) Šat. XI, 5, 7, 1. XIII, 5, 4, 24. XIII, 1, 5, 4. V, 4, 2, 3.

[2]) Šat. XIII, 3, 5, 3. Taittirīya-Saṃhitā II, 5, 11, 9.

[3]) Taittirīya-Saṃhitā II, 6, 8, 7. Vgl. Goethe, Faust:

»Die Kirche hat einen guten Magen,
Hat ganze Länder aufgefressen
Und doch noch nie sich übergessen.«

[4]) XII, 4, 4, 6. Später heifst es im Gesetzbuch des Manu: »Ein Brahmane, sei er gelehrt oder ungelehrt, ist eine grofse Gottheit,« und gleich darauf: »Der Brahmane ist die höchste Gottheit.« (Manu IX, 317, 319.)

[5]) »Welch erbärmlich Grauen fafst Übermenschen dich!«

an die Tore der Geisterwelt pocht — hat das Lied von Prometheus gesungen, der den Göttern zuruft:

»Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!«

Und in Indien sehen wir, wie schon in den Brāhmaṇas der Priester sich durch das Opfer über die Götter erhebt; in den Epen lesen wir zahllose Geschichten von Asketen, die durch Askese solche Übermacht erlangen, dafs die Götter auf ihren Thronen erzittern. Und im Buddhismus gar sind die Himmlischen samt dem Götterfürsten Indra zu recht unbedeutenden Wesen zusammengeschrumpft, die sich von gewöhnlichen Sterblichen nur dadurch unterscheiden, dafs sie etwas besser situiert sind, — aber auch nur so lange, als sie fromme Buddhisten bleiben; und unendlich hoch über diesen Göttern steht nicht nur der Buddha selbst, sondern jeder Mensch, der durch Liebe zu allen Wesen und durch Weltentsagung zum Arhat oder Heiligen geworden.

So bereitet sich schon in den Brāhmaṇas jene grofse Bewegung vor, welcher der Buddhismus seinen Ursprung verdankt. Denn daran ist nicht zu zweifeln, dafs die alten und echten Brāhmaṇas der vorbuddhistischen Zeit angehören. Während sich in den Brāhmaṇas nicht die geringste Spur einer Bekanntschaft mit dem Buddhismus zeigt [1]), setzen die buddhistischen Texte das Vorhandensein einer Brāhmaṇalitteratur voraus. Wir können daher mit gutem Grunde sagen, dafs die Jahrhunderte, in denen die liturgischen Saṃhitās und die Brāhmaṇas entstanden sind, in die Zeit nach dem Abschlufs der Hymnendichtung und der Rigveda-Saṃhitā und vor dem Auftreten des Buddhismus fallen müssen.

Was nun den eigentlichen Inhalt dieser Werke anbelangt, so werden einige Beispiele dem Leser am besten eine Vorstellung davon geben. Die Inder selbst pflegen den Inhalt der Brāhmaṇas unter zwei Hauptkategorien unterzubringen, die sie Vidhi und Arthavāda nennen. Vidhi heifst »Regel, Vorschrift«, Arthavāda »Sinneserklärung«. Die Brāhmaṇas geben nämlich zuerst

[1]) Es ist bezeichnend, dafs in der Liste von Menschenopfern in der Vājasaneyi-Saṃhitā XXX (vgl. oben S. 152) weder von Mönchen oder Nonnen noch überhaupt von Buddhisten die Rede ist. Und doch ist diese Liste wahrscheinlich jünger als die ältesten Brāhmaṇas.

Regeln für die Vollziehung der einzelnen Zeremonien, und daran knüpfen sich dann die Erklärungen und Auseinandersetzungen über den Zweck und Sinn der Opferhandlungen und Gebete. So beginnt z. B. das Śatapatha-Brāhmaṇa mit den Vorschriften über das Enthaltsamkeitsgelübde, welches der Opferer am Tage vor dem Neu- und Vollmondsopfer auf sich nehmen muſs. Da heiſst es (Śat. I, 1, 1, 1):

»Derjenige, welcher ein Gelübde auf sich zu nehmen im Begriff ist, taucht seine Hand in Wasser, indem er mit dem Gesicht gegen Osten gewandt zwischen dem Opferfeuer und dem Hausfeuer steht. Der Grund, weshalb er die Hand in Wasser taucht, ist folgender: Unrein ist ja der Mensch, weil er Unwahrheit spricht; darum vollzieht er eine innerliche Reinigung; opferrein ist ja das Wasser. Er denkt: ‚Nachdem ich opferrein geworden, will ich das Gelübde auf mich nehmen.‘ Ein Reinigungsmittel aber ist ja das Wasser. ‚Mit dem Reinigungsmittel gereinigt, will ich das Gelübde auf mich nehmen,‘ denkt er; und darum taucht er seine Hand in Wasser.«

An solche einfache Erklärungen knüpfen sich oft Erörterungen der Ansichten verschiedener Lehrer über irgendeine Frage des Rituells. So wird hier die Streitfrage aufgeworfen, ob man bei Übernahme des in Rede stehenden Gelübdes fasten solle oder nicht, und es heiſst (Śat. I, 1, 1, 7—9):

»Nun, was das Essen oder Fasten anbelangt, so ist Āṣāḍha Sāvayasa der Meinung, daſs das Gelübde eben im Fasten bestehe. Denn, sagt er, die Götter kennen ja doch die Absicht des Menschen. Sie wissen, daſs derjenige, welcher dieses Gelübde auf sich nimmt, ihnen am nächsten Morgen opfern wird. So begeben sich denn alle Götter in sein Haus; sie wohnen bei ihm (upavasanti) in seinem Hause; darum ist dieser Tag ein Upavasatha (d. h. »Fasttag«). Nun wäre es doch gewiſs unpassend, wenn einer essen würde, bevor die Menschen (die als Gäste in sein Haus gekommen sind)[1]) gegessen haben; um wie viel mehr (wäre es unpassend), wenn er essen würde, bevor die Götter (die in seinem Hause als Gäste wohnen) gegessen haben. Darum soll er keinesfalls essen. Anderseits aber sagt Yājñavalkya: Wenn er nicht iſst, so benimmt er sich als ein Manenverehrer[2]); wenn er aber iſst, so

[1]) Die eingeklammerten Sätze sind aus dem Zusammenhange ergänzt. Es ist unmöglich, im Deutschen das Original genau wiederzugeben, ohne solche Ergänzungen einzufügen. Die Brāhmaṇas sind nämlich nicht für Leser geschrieben, sondern zu Hörern gesprochen, daher vieles ausgelassen ist, was der Sprechende durch Betonung einzelner Worte, Handbewegungen u. dgl. ausdrücken kann.

[2]) Weil bei Manenopfern Fasten vorgeschrieben ist.

beleidigt er die Götter durch das Vorheressen; darum soll er etwas essen, was, wenn es gegessen wird, als nicht gegessen gilt. Das aber, wovon man keine Opferspeise nimmt, gilt, selbst wenn es gegessen wird, als nicht gegessen. Durch solche Speise wird er einerseits nicht ein Manenverehrer, und anderseits beleidigt er, wenn er etwas ifst, wovon man keine Opferspeise nimmt, nicht die Götter durch das Vorheressen. Darum esse er nur, was im Walde wächst, sei es Waldkräuter oder Baumfrucht.«

Etymologien, wie die von Upavasatha in der eben zitierten Stelle, sind in den Brāhmaṇas ungemein häufig. Dabei gilt es als ein besonderer Vorzug, wenn eine Etymologie nicht ganz genau stimmt, denn »die Götter lieben das Versteckte«. So wird z. B. der Name des Gottes Indra von indh, »anzünden«, abgeleitet und gesagt: er heifst also eigentlich Indha, und man nennt ihn »Indra« blofs deshalb, weil die Götter das Versteckte lieben. Oder es wird das Wort ulūkhala, welches »Mörser« bedeutet, von uru karat, »er mache weit«, abgeleitet und ulūkhala als eine mystische Bezeichnung für urukara erklärt[1]). Ebenso wie das Etymologisieren spielt in den Brāhmaṇas noch mehr als in den Yajurveda-Saṃhitās[2]) das Identifizieren und Symbolisieren eine grofse Rolle, wobei die ungleichartigsten Dinge zusammengestellt und zueinander in Beziehung gebracht werden. Auf jeder Seite der Brāhmaṇas finden wir Auseinandersetzungen wie die folgenden:

»Paarweise holt er die Opfergeräte herbei, und zwar: Sieb und Feueropferlöffel, Holzmesser und Schüsselchen, Keil und Antilopenfell. Mörser und Stöfsel, grofsen und kleinen Mahlstein. Das sind zehn. Denn aus zehn Silben besteht das Metrum Virāj; virāj (d. h. »glänzend«) ist aber auch das Opfer; dadurch eben macht er das Opfer der Virāj ähnlich. Paarweise aber holt er sie deshalb, weil ja doch ein Paar Kraft bedeutet; wo zwei etwas unternehmen, da ist nämlich Kraft dabei. Ein Paar stellt aber auch Paarung und Fortpflanzung dar; so wird also (durch das paarweise Herbeiholen der Opfergeräte) Paarung und Fortpflanzung befördert.« (Śat. I, 1, 1, 22.)

»Das Opfer fürwahr ist der Mensch. Und zwar ist das Opfer deshalb der Mensch, weil der Mensch es (auf dem Opferplatze) ausbreitet; und indem es ausgebreitet wird, wird es genau so grofs gemacht, wie der Mensch ist[3]). Darum ist das Opfer der Mensch. Zu

---

[1]) Śat. VI, 1, 1, 2. VII, 5, 1, 22. Vgl. oben S. 161.

[2]) Siehe oben S. 158.

[3]) Weil beim Ausmessen des Opferplatzes solche Mafse wie »Manneslänge«, »Armlänge«, »Spanne« u. dgl. verwendet werden.

diesem (menschengleichen Opfer) gehört die Juhū[1]) (als der rechte Arm) und die Upabhṛt[1]) (als der linke Arm); die Dhruvā[1]) aber ist der Rumpf. Nun gehen aber aus dem Rumpfe alle Gliedmafsen hervor, darum geht das ganze Opfer aus der Dhruvā hervor. Der Schmalzlöffel[2]) ist aber der Atem. Der Atem des Menschen geht durch alle Glieder, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern. Von diesem (Menschen)[3]) ist die Juhū jener Himmel dort, und die Upabhṛt ist der Luftraum hier; die Dhruvā aber ist diese da (d. h. die Erde). Wahrlich aber, von dieser da (der Erde) entspringen alle Welten; darum entspringt das ganze Opfer aus der Dhruvā. Dieser Schmalzlöffel hier ist aber der, der dort weht (d h. der Wind) — er ist es, der durch alle Welten dahinweht —, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern.« (Śat. I, 3, 2, 1—5.)

An zahllosen Stellen der Brāhmaṇas wird das Opfer mit dem Gott Viṣṇu und ebenso häufig mit dem Schöpfer Prajāpati gleichgesetzt. Aber auch das Jahr wird unzähligemal mit Prajāpati identifiziert, während anderseits Agni, als der Feueraltar, weil der Bau desselben ein ganzes Jahr dauert, ebenfalls gleich dem Jahre gilt. So lesen wir: »Agni ist das Jahr, und das Jahr ist diese Welten,« und gleich darauf: »Agni ist Prajāpati, und Prajāpati ist das Jahr.« Oder: »Prajāpati fürwahr ist das Opfer und das Jahr, die Neumondsnacht ist sein Tor, und der Mond ist der Riegel des Tores.«[4]) Eine grofse Rolle spielt hier wieder die Symbolik der Zahlen. So lesen wir z. B.:

»Mit vier (Versen) nimmt er (etwas Asche) weg; dadurch versieht er ihn mit dem, was es an vierfüfsigem Vieh gibt. Nun ist aber doch das Vieh Nahrung; mit Nahrung versieht er ihn also. Mit drei (Versen) bringt er (die Asche zum Wasser). Das macht sieben, denn aus sieben Schichten besteht der Feueraltar (Agni). Sieben Jahreszeiten sind ein Jahr, und das Jahr ist Agni; so grofs Agni ist, so grofs ist das Mafs des Jahres, so grofs wird dieses (All).« (Śat. VI, 8, 2, 7.)

---

[1]) Namen verschiedener Opferlöffel.

[2]) Mit diesem Löffel (Sruva) wird die zerlassene Butter aus dem Schmalztopf herausgenommen und in die Opferlöffel gegossen, mit welchen gespendet wird.

[3]) »Mensch« heifst Puruṣa. Puruṣa heifst aber auch »Geist« und bezeichnet auch den »Grofsen Geist«, der mit Prajāpati, dem Weltschöpfer, eins ist. Das Opfer wird daher nicht nur mit dem Menschen (dem Opferer), sondern auch mit dem Weltgeist und Prajāpati identifiziert. Vgl. oben S. 161, Anm. 1.

[4]) Śat. VIII, 2, 1, 17—18 XI, 1, 1, 1.

Hier und da erhalten diese unfruchtbaren Auseinandersetzungen dadurch einiges Interesse, dafs sie ein Streiflicht auf die sittlichen Anschauungen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit werfen, der die Brāhmaṇas angehören. So wird z. B. beim Somaopfer eine der Somaspenden dem Agni Patnīvat, d. h. »Agni dem Beweibten« [1], geweiht. Diese Libation unterscheidet sich durch gewisse Einzelheiten von anderen Somaspenden, und diese Abweichungen bei der Darbringung derselben werden mit dem Hinweis auf die Schwäche und Rechtlosigkeit des weiblichen Geschlechtes erklärt:

»Mit den im Opferlöffel übriggebliebenen Schmalzresten mischt er (den Soma). Andere Somalibationen macht er kräftig, indem er sie mischt; diese aber schwächt er; denn Schmalz ist ja ein Donnerkeil, und mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, haben die Götter ihre Weiber geschlagen und entkräftet; und also geschlagen und entkräftet, hatten sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe. Und ebenso schlägt und entkräftet er jetzt mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, die Weiber; und also geschlagen und entkräftet, haben sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe.« (Śat. IV, 4, 2, 13.)

Das wäre also eine rituelle Begründung der Hörigkeit des Weibes. In etwas freundlicherem Licht erscheint das Verhältnis der Frau zum Gatten an einer anderen Stelle. Beim Vājapeyaopfer nämlich kommt folgende Zeremonie vor. An den Opferpfosten wird eine Leiter gelehnt, und der Opferer mit seiner Frau steigt hinauf:

»Indem er im Begriffe ist, hinaufzusteigen, redet er seine Frau mit den Worten an: ‚Frau, wir wollen zum Himmel hinaufsteigen,‘ und die Frau erwidert: ‚Ja, wir wollen hinaufsteigen.‘ Der Grund, weshalb er seine Frau so anredet, ist der: Sie, die Frau, — das ist ja fürwahr seine eigene Hälfte; solange er daher keine Frau hat, so lange pflanzt er sich nicht fort, so lange ist er kein ganzer Mensch; wenn er aber eine Frau hat, dann pflanzt er sich fort, dann ist er ganz. ‚Als ein ganzer Mensch will ich diesen Weg (zum Himmel) gehen,‘ denkt er: darum redet er seine Frau so an.« (Śat. V, 2, 1, 10.)

Die Opferstätte oder der Altar (Vedi, fem.) wird in der Symbolik der Brāhmaṇas als eine Frau dargestellt. Und folgende

[1]) Vgl. oben S. 78.

Vorschrift über die Herstellung des Altars gibt uns über das altindische Ideal von Frauenschönheit Aufschlufs:

»Sie[1]) soll gegen Westen zu sehr breit sein, eingebogen in der Mitte und wiederum breit im Osten. So nämlich lobt man ein Weib: ‚Breit um die Hüften, ein wenig schmäler zwischen den Schultern und in der Mitte zu umfassen.‘ Auf diese Weise eben macht er sie den Göttern angenehm.« (Śat. I, 2, 5, 16.)

Ein grelles Licht auf die Geschlechtsmoral jener Zeit wirft ein brutaler Opferbrauch, der bei einem der Jahreszeitenopfer vorkommt und folgendermafsen geschildert wird:

»Dann kehrt der Pratiprasthātar[2]) (zu dem Ort, wo die Gattin des Opferers sitzt) zurück; und indem er im Begriffe ist, die Gattin hinaufzuführen[3]), fragt er sie: ‚Mit wem hältst du es?‘ Denn fürwahr, eine Frau begeht eine Sünde gegen Varuṇa, wenn sie, während sie dem einen gehört, es mit einem anderen hält. Weil er denkt: ‚Dafs sie mir nur nicht mit einem Stachel im Herzen opfert!‘ deshalb fragt er sie. Dadurch, dafs man eine Sünde bekennt, wird sie ja geringer; denn sie wird zur Wahrheit. Deshalb eben fragt er sie. Was sie aber nicht eingesteht, das gereicht ihren Verwandten zum Unheil.« (Śat. II, 5, 2, 20.)

Dies ist übrigens eine der wenigen Stellen in den Brāhmaṇas, wo der Moral gedacht wird. Sonst ist es für diese Texte ungemein bezeichnend, dafs in ihnen so gut wie gar nicht von Moral die Rede ist. Die Brāhmaṇas sind ein glänzender Beweis dafür, dafs ungeheuer viel Religion mit unendlich wenig Moral verbunden sein kann. Religiöse Handlungen, Opfer und Zeremonien, sind das eine und einzige Thema aller dieser umfangreichen Werke, — aber mit der Moral haben diese Handlungen nichts zu tun[4]). Im Gegenteil. Opferhandlungen werden nicht nur

---

[1]) Nämlich die Vedi oder Opferstätte.

[2]) Einer der Priester, ein Gehilfe des Adhvaryu.

[3]) Nämlich zum Altar, wo sie eine Spende an Varuṇa opfern soll.

[4]) »La morale n'a pas trouvé de place dans ce système: le sacrifice qui règle les rapports de l'homme avec les divinités est une opération mécanique qui agit par son énergie intime; caché au sein de la nature, il ne s'en dégage que sous l'action magique du prêtre« . . . . »En fait il est difficile de concevoir rien de plus brutal et de plus matériel que la théologie des Brâhmaṇas; les notions que l'usage a lentement affinées et qu'il a revêtues d'un aspect moral, surprennent par leur réalisme sauvage.« Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice, p. 9; vgl. 164 ff.

vollzogen, damit die Götter die sehr materiellen Wünsche des Opferers erfüllen, sondern sehr oft auch, um einem Feinde zu schaden. Ja, die Brāhmaṇas geben Anweisungen für die Priester, wie sie mittelst des Opfers dem Opferer selbst, von dem sie angestellt sind, schaden können, wenn er ihnen z. B. nicht genug Geschenke gibt. Sie brauchen blofs die vorgeschriebenen Zeremonien in verkehrter Reihenfolge zu vollziehen oder Sprüche an einer unrichtigen Stelle anzuwenden, — und das Schicksal des Opferers ist besiegelt.

Doch genug von dieser krausen Opferwissenschaft, welche den Hauptinhalt der Brāhmaṇas ausmacht. Glücklicherweise bilden aber einen Bestandteil des Arthavāda oder der »Sinneserklärung« auch die sogenannten Itihāsas, Akhyānas und Purāṇas, d. h. Geschichten, Sagen und Legenden, welche erzählt werden, um irgendeine rituelle Handlung zu begründen. Wie im Talmud, mit dem die Brāhmaṇas manche Ähnlichkeit haben, neben der theologischen Spiegelfechterei der Halacha der von Heine so schön besungene blühende Garten der Hagada steht, so wird auch in den Brāhmaṇas die Wüstenei öder theologischer Spekulation ab und zu durch eine Oase, in der die Blume der Poesie blüht — eine poetische Erzählung oder eine gedankentiefe Schöpfungslegende —, angenehm unterbrochen.

Eine solche Oase in der Wüste ist das im Śatapatha-Brāhmaṇa[1]) erzählte uralte Märchen von Purūravas und Urvaśī, das bereits den Sängern des Rigveda bekannt war. Da wird erzählt, wie die Nymphe (Apsaras) Urvaśī den König Purūravas liebte, wie sie ihre Bedingungen stellte, als sie sein Weib wurde, und wie die Gandharvas bewirkten, dafs er eine dieser Bedingungen verletzen mufste. Da entschwindet sie ihm, und Purūravas durchstreift jammernd und klagend ganz Kurukṣetra, bis er zu einem Lotosteich kommt, wo Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwimmen. Unter ihnen ist Urvaśī, und da entspinnt sich das Gespräch, das uns bereits aus den Ākhyāna-Strophen des Rigveda bekannt ist.

»Da tat er ihr leid im Herzen. Und sie sprach: ‚Heute übers Jahr sollst du kommen; dann magst du eine Nacht bei mir ruhen; bis

[1]) XI, 5, 1. Eine gute deutsche Übersetzung des Stückes hat K. Geldner (in den »Vedischen Studien« I, 244 ff.) gegeben. Vgl. oben S. 90 f.

dahin wird dein Sohn, den ich im Schoofse trage[1], geboren sein.' Und in der Nacht, als das Jahr um war, kam er wieder. Ei, da stand ein goldener Palast! Dann sprachen sie zu ihm allein: ‚Tritt ein hier!' Darauf schickten sie die Urvaśi zu ihm. Sie aber sprach: ‚Die Gandharvas werden dir morgen einen Wunsch freistellen, wähle dir einen!' ‚Wähle du ihn für mich!' ‚Ich will einer der Euren werden, sollst du sagen.' Ihm stellten am nächsten Morgen die Gandharvas einen Wunsch frei. Er aber sprach: ‚Ich will einer der Euren werden.'«

Darauf lehrten ihn die Gandharvas eine besondere Form des Feueropfers, durch welches ein Sterblicher in einen Gandharva verwandelt wird. Der Beschreibung dieses Opfers verdanken wir die Einfügung des uralten Wundermärchens, von dem nicht einmal die Doktoren der Opferkunst allen poetischen Zauber abzustreifen vermochten, in das Brāhmaṇa.

Im Śatapatha-Brāhmaṇa[2]) finden wir auch die indische Flutsage, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine semitische Quelle zurückgeht, in ihrer ältesten Gestalt:

»Dem Manu brachten sie des Morgens Wasser zum Waschen, so wie man noch heutzutage einem Menschen Wasser zum Händewaschen zu bringen pflegt. Während er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. Und der sprach zu ihm die Worte: ‚Erhalte mich am Leben, und ich werde dich retten.' ‚Wovon wirst du mich retten?' ‚Eine Flut wird alle diese Wesen hinwegraffen. Von dieser werde ich dich retten.' ‚Wie soll ich dich am Leben erhalten?' Jener sprach: ‚Solange wir ganz klein sind, droht uns viel Todesgefahr; ein Fisch verschlingt den andern. Du sollst mich zuerst in einem Topfe erhalten, und wenn ich über diesen hinausgewachsen bin, dann sollst du eine Grube graben und mich in dieser erhalten, und wenn ich über diese hinausgewachsen sein werde, dann sollst du mich zum Meere bringen, denn dann werde ich über alle Todesgefahr hinaus sein.' Und bald war er ein Jhaṣafisch; der wird nämlich am gröfsten. Da sprach er:

---

[1]) Wörtlich: »Dieser dein Sohn hier«. Einer der vielen Ausdrücke, die nur beim mündlichen Vortrag erklärlich sind. Ähnlich bedeutet in den Brāhmaṇas oft »diese hier« so viel wie »Erde«, »jener dort« so viel wie »Himmel« u. dgl. mehr.

[2]) I, 8, 1. Ins Deutsche übersetzt von A. Weber, Indische Streifen I, Berlin 1868, S. 9 f. In demselben Band hat Weber auch einige andere Legenden (Sage von der Weiterwanderung der Arier nach Osten, Legende von dem Verjüngungsborn, die Sage von Purūravas und Urvaśī und eine Legende über die strafende Vergeltung nach dem Tode) sowie den ganzen ersten Adhyāya des Śatapatha-Brāhmaṇa übersetzt.

‚Im soundsovielten Jahre wird eine Flut kommen. Darum mache dir ein Schiff und warte auf mich. Und wenn die Flut sich erhoben hat, dann sollst du dich in das Schiff begeben, und ich werde dich retten.‘ Nachdem er ihn nun auf diese Weise am Leben erhalten hatte, brachte er ihn zum Meere. Und in dem Jahre, welches ihm der Fisch angedeutet hatte, machte er sich ein Schiff und wartete. Als aber die Flut sich erhob, begab er sich in das Schiff, und der Fisch schwamm heran zu ihm. Er aber band das Tau an das Horn des Fisches; und mit ihm segelte er rasch über diesen nördlichen Berg da hinüber. Da sprach der Fisch: ‚Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum. Dafs dich aber nicht, während du auf dem Berge bist, das Wasser von der Erde abschneide! Steige also ganz allmählich hinab, so wie das Wasser abfliefst.‘ Ganz allmählich stieg er hinab. Und ebendiese Stelle des nördlichen Gebirges heifst noch heute ‚Manu's Abstieg‘. Die Flut aber raffte alle Wesen dahin; Manu allein blieb übrig.«

So weit geht die alte Sage, welche weiter berichtet haben mufs, wie das Menschengeschlecht durch Manu wieder erneut wurde. Das Brāhmaṇa aber erzählt, dafs Manu, um Nachkommenschaft zu erlangen, ein Opfer darbrachte; aus diesem Opfer sei ein weibliches Wesen entstanden, und durch sie sei das Menschengeschlecht fortgepflanzt worden. Diese Tochter des Manu heifst Iḍā — und die Erzählung ist nur eingefügt, um die Bedeutung einer mit dem Namen Iḍā bezeichneten Opferspende zu erläutern.

Diese Erzählungen sind uns auch von Wichtigkeit als die ältesten Beispiele einer erzählenden Prosa, die wir von den Indern besitzen. Dafs diese Prosa der ältesten epischen Dichtung häufig mit Versen abwechselte, ist schon oben[1]) ausgeführt worden. Während aber in der Erzählung von Purūravas und Urvaśī die Verse nicht nur in der Rigveda-Sammlung erscheinen, sondern auch der Sprache und dem Metrum nach zur ältesten vedischen Dichtung gehören, finden wir im Aitareya-Brāhmaṇa ein Ākhyāna, in welchem die in die Prosa eingestreuten Gāthās oder Strophen sich sowohl in der Sprache wie in dem Versmafs dem Epos nähern. Es ist dies die in mehr als einer Beziehung interessante Sage von Śunaḥśepa[2]). Sie beginnt, wie folgt:

---

[1]) Seite 89.

[2]) Aitareya-Brāhmaṇa VII, 13—18. Eine deutsche Übersetzung des Stückes gibt es von R. Roth in Webers Indischen Studien I (1850). S. 457—464.

»Hariścandra, Sohn des Vedhas, ein König aus dem Geschlechte der Ikṣvākus, war kinderlos. Er hatte hundert Frauen, bekam aber von ihnen keinen Sohn. Einst kehrten Parvata und Nārada[1]) bei ihm ein, und er fragte den Nārada:

‚Da alle Menschen einen Sohn sich wünschen, Weise so wie Toren,
So sage mir, o Nārada, was durch den Sohn man denn erlangt.‘

Also mit einer Strophe gefragt, antwortete ihm dieser mit zehn:

‚Der Vater, der das Antlitz schaut des Sohns, der lebend ihm geboren,
Bezahlet seine Schuld in ihm, erlangt Unsterblichkeit durch ihn[2]).

Von allen Freuden, die es gibt für die Geschöpfe auf der Erde,
Im Feuer und im Wasser, ist des Vaters Freud' am Sohn die gröſste.

Stets haben durch den Sohn die Väter alle Finsternis besiegt;
Er selbst ist wieder neu gezeugt, der Sohn ist ihm ein rettend Boot.

Was soll der Schmutz, was soll das Fell, was soll der Bart, was soll Askese![3])
Brahmanen, wünscht euch einen Sohn: in ihm habt ihr die Himmelswelt.

Speise ist Leben, Obdach ist Schutz, und Goldschmuck ist Schönheit;
Heirat bringt Vieh[4]); ein Freund[5]) ist die Gattin, ein Jammer die Tochter[6]),
Licht in der höchsten Himmelswelt ist der Sohn für den Vater.

---

[1]) Zwei Ṛṣis oder Heilige, die bald im Himmel, bald auf der Erde wohnen und öfters den Göttern als Boten dienen.

[2]) Die beste Erklärung zu diesem Verse geben die zwei Brāhmaṇastellen Taittirīya-Saṃhitā VI, 3, 10, 5: »Von dem Augenblick seiner Geburt an ist der Brahmane mit drei Schulden beladen: den Ṛṣis schuldet er das Gelübde des Vedalernens, den Göttern das Opfer und den Manen Nachkommenschaft; der wird seiner Schulden ledig, der einen Sohn erzeugt, Opfer darbringt und das Gelübde des Vedalernens hält;« und Taittirīya-Brāhmaṇa I, 5, 5, 6: »In Nachkommen pflanzest du dich fort; das, Sterblicher, ist deine Unsterblichkeit.« Schon im Rigveda V, 4, 10 heiſst es: »Möge ich, o Agni, durch Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen!«

[3]) Der Vers ist gegen die Waldeinsiedler und Asketen gerichtet.

[4]) Weil der Kaufpreis für die Tochter bei den alten Indern ebenso wie bei den alten Griechen — vergleiche die »Rinder einbringenden Jungfrauen« bei Homer — in Kühen bezahlt wurde.

[5]) Bei der Hochzeit machten im alten Indien Braut und Bräutigam sieben Schritte miteinander, worauf der Bräutigam sagte: »Freund sei mit dem siebenten Schritt.«

[6]) Erst unter der Herrschaft der Engländer ist es gelungen, die in Indien tief eingewurzelte Sitte der Tötung weiblicher Kinder aus-

Der Mann geht ein in seine Frau und wird zum Keim in ihrem Schofs:
Von ihr wird er als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt gebracht.'

. . .[1]) Nachdem er die Verse gesprochen, sagte er zu ihm: ,Wende dich an König Varuṇa und sprich: Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.' ,Das will ich,' sagte er und flüchtete zu König Varuṇa, betend: ,Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.' ,So sei es' (sprach Varuṇa). Da ward ihm ein Sohn geboren, Rohita mit Namen. Und Varuṇa sprach zu ihm: ,Nun ist dir ja ein Sohn geboren worden; opfere ihn mir.' Er aber sagte: »Wenn ein Tier über zehn Tage alt ist, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lafs ihn über zehn Tage alt werden; dann will ich ihn dir opfern.' ,So sei es.' Und er wurde über zehn Tage alt. Jener sprach zu ihm: ,Nun ist er über zehn Tage alt geworden; opfere ihn mir.' Der aber sagte: ,Wenn ein Tier Zähne bekommen hat, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lafs ihn Zähne bekommen; dann will ich ihn dir opfern.' ,So sei es.'«

In ähnlicher Weise hält Hariścandra den Gott Varuṇa hin, bis Rohita das Mannesalter erreicht hat. Da will er ihn endlich opfern, aber Rohita entflieht in den Wald, wo er ein Jahr lang umherwandert. Darauf wird Hariścandra von der Wassersucht, der von Varuṇa als Strafe gesandten Krankheit, ergriffen. Rohita hört davon und will zurückkehren, aber Indra tritt ihm in Gestalt eines Brahmanen entgegen, preist das Glück des Wanderers und heifst ihn weiterwandern. Und ein zweites, ein drittes, ein viertes, ein fünftes Jahr wandert der Jüngling im Walde umher, immer wieder will er zurückkehren, und immer wieder tritt ihm Indra entgegen und treibt ihn zu weiterer Wanderschaft an. Als er nun das sechste Jahr im Walde umherirrte, da traf er den Ṛṣi Ajīgarta, der, von Hunger gequält, sich im Walde umhertrieb. Dieser hatte drei Söhne, Śunaḥpuccha, Śunaḥśepa, Śunolāṅgūla[2]) mit Namen. Rohita bietet ihm hundert Kühe für einen seiner

zurotten, — eine Sitte, die in der ganzen Welt sehr verbreitet ist, ebenso wie die Anschauung, dafs die Tochter »ein Jammer« ist. »Wenn eine Tochter geboren wird, weinen alle vier Wände.«

[1]) Es folgen noch vier Verse, in denen dieselben Gedanken variiert werden.

[2]) Diese merkwürdigen Namen, welche »Hundeschweif«, »Hunderute«, »Hundeschwanz« bedeuten, sind wohl absichtlich gewählt, um den Ṛṣi Ajīgarta — der Name bedeutet: »der nichts zu fressen hat« — in möglichst schlechtem Licht erscheinen zu lassen. Immerhin beweisen auch diese Namen den mehr volkstümlichen als priesterlichen Charakter der Erzählung.

Söhne an, um sich durch denselben loszukaufen, und erhält — da der Vater nicht den ältesten und die Mutter nicht den jüngsten Sohn hergeben will — den mittleren, Šunaḥšepa. Mit diesem geht Rohita zu seinem Vater. Und da Varuṇa damit einverstanden ist, daſs ihm der Šunaḥšepa geopfert werde — denn »ein Brahmane ist mehr wert als ein Krieger, sagte Varuṇa« —, soll derselbe an Stelle des Opfertieres beim Königsweiheopfer (Rājasūya) dargebracht werden. Alles ist zum Opfer vorbereitet, aber es findet sich niemand, der das Anbinden des Schlachtopfers übernehmen will. Da sagt Ajīgarta: »Gebt mir ein zweites Hundert, und ich will ihn anbinden.« Und für ein zweites Hundert Kühe bindet er seinen Sohn Šunaḥšepa an den Opferpfahl; für ein drittes Hundert aber erbietet er sich, ihn zu schlachten. Man gibt ihm die weiteren hundert Kühe, und er tritt mit geschärftem Messer auf seinen Sohn zu. Da dachte dieser: »Man will mich schlachten, als wäre ich kein Mensch; wohlan! ich will zu den Göttern meine Zuflucht nehmen.« Und er pries der Reihe nach alle die hervorragendsten Götter des vedischen Pantheons in einer Anzahl von Hymnen, die in unserer Rigveda-Saṃhitā stehen. Als er aber zuletzt Uṣas, die Morgenröte, in drei Versen pries, da fiel eine Fessel nach der andern von ihm, und des Harišcandra Wasserbauch wurde kleiner, und mit dem letzten Vers war er der Fesseln ledig, und Harišcandra war gesund. Darauf nahmen ihn die Priester in die Opferversammlung auf, und Šunaḥšepa erschaute eine besondere Art des Somaopfers. Višvāmitra aber, der sagenumwobene Ṛṣi, der bei dem Opfer des Harišcandra das Amt des Hotar versah, nahm den Šunaḥšepa an Sohnes Statt an und setzte ihn in feierlicher Weise mit Hintansetzung seiner eigenen hundert Söhne zum Erben ein. Zum Schlusse heiſst es:

»Das ist die Erzählung (ākhyāna) von Šunaḥšepa, welche über hundert Rigvedaverse und noch dazu Strophen[1]) enthält. Diese erzählt der Hotar dem König, nachdem er beim Rājasūya mit Weihwasser besprengt worden. Auf einem goldenen Kissen sitzend erzählt er. Auf einem goldenen Kissen sitzend gibt (der Adhvaryu) die Antwortrufe. Gold bedeutet ja Ruhm. An Ruhm macht er ihn dadurch gedeihen. ‚Om' ist der Antwortruf auf einen Rigvers, ‚ja' der auf eine Gāthā[2]). ‚Om' ist nämlich göttlich und ‚ja' ist menschlich. Auf diese

---

[1]) »Gāthās«, epische Strophen, wie die oben zitierten.

[2]) D. h. immer, wenn der Hotar einen Rigvers rezitiert, ruft der

Weise befreit er ihn durch göttliches und menschliches Wort von Unglück und Sünde. Es kann daher ein König, der siegreich sein will, auch wenn er nicht ein Opferer ist, sich die Šunaḥšepalegende erzählen lassen; dann bleibt auch nicht die geringste Sünde an ihm haften. Tausend Kühe soll er dem Erzähler geben, hundert dem Priester, der die Antwortrufe gibt, und jedem von beiden das goldene Kissen, auf dem er gesessen; aufserdem gebührt dem Hotar ein silberner Wagen mit einem Maultiergespann. Auch diejenigen, welche sich einen Sohn wünschen, sollen sich die Legende erzählen lassen; dann erlangen sie bestimmt einen Sohn.«

Wenn aber diese Šunaḥšepalegende für die Verfasser oder Ordner des Aitareya-Brāhmaṇa bereits eine ehrwürdige alte Sage war, deren Erzählung beim Königsweiheopfer geradezu einen Bestandteil des Rituals bildete, wie alt mufs die Sage selbst sein! Sehr alt mufs sie auch deshalb sein, weil sich in ihr die Erinnerung an Menschenopfer erhalten hat, die in vorgeschichtlicher Zeit beim Rājasūya dargebracht worden sein müssen, obwohl sonst weder in den Brāhmaṇas noch in den Rituallehrbüchern (Šrautasūtras) irgendwo von Menschenopfern bei der Königsweihe die Rede ist. Und dennoch ist die Šunaḥšepalegende jung im Vergleich zum Rigveda. Denn die Hymnen[1]), welche nach dem Aitareya-Brāhmaṇa Šunaḥšepa »erschaut« haben soll, sind zum Teil solche, welche allenfalls ein Ṛṣi Šunaḥšepa ebensogut gedichtet haben kann wie irgendein anderer Ṛṣi, obwohl in ihnen nicht das geringste enthalten ist, was zu unserer Sage in Beziehung stünde; zum Teil aber sind es Hymnen, welche in den Mund des Šunaḥšepa der Sage gar nicht passen, wie etwa das Lied Rigveda I, 29 mit dem Refrain: »Lafs uns hoffen, o reichlich spendender Indra, auf tausend glänzende Rinder und Pferde,« oder welche sogar, wie Rv. I, 24, Verse enthalten, die unmöglich von dem Šunaḥšepa des Aitareya-Brāhmaṇa gedichtet sein können. Denn es heifst hier: »Er, den Šunaḥšepa anrief, als er ergriffen ward, der König Varuṇa möge uns erlösen!« und: »Šunaḥšepa rief nämlich, als er ergriffen und an drei Pfosten gebunden war, den Āditya an.« Das sind Verse, die sich auf eine andere viel ältere Šunaḥšepalegende beziehen müssen. Wenn das Aitareya-Brāhmaṇa diese

Adhvaryu am Schlufs desselben: »Om«; wenn er eine epische Strophe rezitiert hat, ruft er: »Ja«. Vgl. oben S. 162, Anm. 1.

[1]) Nämlich Rv. I, 24—30 und IX, 3.

Hymnen dem Šunaḥšepa in den Mund legt, so kann das nur darin seinen Grund haben, dafs dieselbe keineswegs zuverlässige Tradition, welche in unseren Anukramaṇīs vorliegt[1]), schon zur Zeit des Aitareya-Brāhmaṇa jene Hymnen einem Ṛṣi Šunaḥšepa zuschrieb. Wir haben hier wieder einen Beweis dafür, wie weit die Rigvedahymnen der Zeit nach hinter allem anderen, was zum Veda gehört, zurückliegen.

Leider sind uns nur wenige Erzählungen so vollständig in den Brāhmaṇas erhalten wie die von Šunaḥšepa. Meistens sind die Geschichten für den Zweck, dem sie dienen sollen, nämlich der Erklärung oder Begründung einer Opferzeremonie, zurechtgemacht, und es ist manchmal nicht leicht, aus ihnen den Kern einer alten Sage oder eines alten Mythos herauszuschälen. Es gehen auch durchaus nicht alle Erzählungen, die wir in den Brāhmaṇas finden, auf alte Mythen und Legenden zurück, sondern sie sind oft nur zur Erklärung irgendeiner Opferzeremonie erfunden. Manchmal sind aber auch diese erfundenen Geschichten nicht ohne Interesse. Um z. B. zu erklären, warum bei Opferspenden, die dem Prajāpati geweiht sind, die Gebete nur leise gesprochen werden sollen, wird folgende hübsche Allegorie erzählt:

»Es brach einmal ein Streit aus zwischen dem Geist und der Rede, wer von beiden besser sei. ‚Ich bin der Bessere,‘ so sprachen sie beide, der Geist und die Rede. Der Geist sagte: ‚Wahrlich, ich bin besser als du, denn du sprichst nichts, was ich nicht vorher gedacht habe; und da du nur ein Nachahmer meiner Taten, nur ein Nachtreter von mir bist, so bin ich jedenfalls besser als du.‘ Da sprach aber die Rede: ‚Ich bin doch besser als du; denn was du weifst, das mache ich erst bekannt, das teile ich mit.‘ Sie begaben sich zu Prajāpati, dafs er den Streit schlichte. Prajāpati aber entschied zugunsten des Geistes, indem er zur Rede sagte: ‚Der Geist ist besser als du, denn wahrlich du bist nur ein Nachahmer seiner Taten, nur sein Nachtreter; und niedriger ist jedenfalls der, der nur ein Nachahmer der Taten eines Besseren, nur sein Nachtreter ist.‘ Darüber nun, dafs die Entscheidung gegen sie ausgefallen war, war die Rede sehr bestürzt. (Infolge der Aufregung) machte sie eine Fehlgeburt. Sie aber, die Rede, sprach zu Prajāpati: ‚Nie soll ich deine Opferbringerin sein, weil du gegen mich entschieden hast.‘ Daher wird beim Opfer jede dem Prajāpati gewidmete Zeremonie leise vollzogen; denn die Rede wollte für Prajāpati keine Opferbringerin sein.« (Šat. I, 4, 5, 8—12.)

---

[1]) Siehe oben S. 52 f. und unten S. 243.

Vāc, die Rede, bildet auch den Gegenstand mancher Erzählungen, in denen sie als das Urbild des Weibes hingestellt wird. So begegnet sie uns z. B. in der in den Brāhmaṇas öfters vorkommenden Sage vom Somadiebstahl. Der Soma war im Himmel, und Gāyatrī, in der Gestalt eines Vogels, holte ihn herab. Als sie ihn aber forttrug, wurde er ihr von einem Gandharva geraubt. Nun beratschlagten die Götter, wie sie den gestohlenen Soma wiederbekommen könnten.

»Die Götter sprachen: ‚Die Gandharvas sind nach Weibern lüstern; wir wollen die Vāc zu ihnen senden, und sie wird mit dem Soma zu uns zurückkehren.‘ Und sie sandten die Vāc zu ihnen, und sie kehrte mit dem Soma wieder zurück. Die Gandharvas aber folgten ihr nach und sprachen: ‚Der Soma gehöre euch, die Vāc aber soll uns gehören.‘ ‚Gut,‘ sagten die Götter; ‚aber wenn sie lieber zu uns herkommen wollte, sollt ihr sie nicht mit Gewalt fortführen; wir wollen im Wettstreit um sie werben.‘ Da warben sie also um die Vāc im Wettstreit. Die Gandharvas sagten ihr die Vedas vor und sprachen: ‚So, ja, so wissen wir, so wissen wir[1].‘ Die Götter aber schufen die Laute und setzten sich spielend und singend zur Vāc hin, indem sie sagten: ‚So wollen wir dir vorsingen, so wollen wir dich ergötzen.‘ Da wandte sie sich den Göttern zu; ja, so wandte sie sich dem, was eitel ist, zu, indem sie von den Preisenden und Lobsingenden hinweg sich zu Tanz und Gesang wandte. Darum sind noch bis zum heutigen Tage die Weiber nur eitlem Tand ergeben. So wandte sich nämlich Vāc dem zu, und andere Weiber folgen ihr nach. Daher kommt es, daſs dem, der singt, und dem, der tanzt, die Weiber sich am liebsten anhängen.«[2])

So wie dieses Geschichtchen erfunden ist, um eine Eigenschaft der Frauen zu erklären, so gibt es zahlreiche Erzählungen in den Brāhmaṇas, die sich mit dem Ursprung irgendeiner Sache oder einer Einrichtung beschäftigen. Solche Ursprungssagen, zu denen auch die Schöpfungslegenden gehören, bezeichnen die Inder, zum Unterschiede von den Itihāsas (oder Ākhyānas), wie die Erzählungen von Göttern und Menschen genannt werden, als Purāṇas[3]). Auch unter diesen Erzählungen

---

[1]) Da der Veda das Wissen par excellence ist. Siehe oben S. 47.

[2]) Śat. III, 2, 4, 2—6. Vgl. auch Śat. III, 2, 1, 19 ff.

[3]) Purāṇa bedeutet »alt«, dann »alte Sage«, »alte Geschichte«, insbesondere kosmogonische und kosmologische Mythen. In späterer Zeit bezeichnete man als Purāṇas eine eigene Klasse von Werken, über welche wir in einem späteren Abschnitt zu sprechen haben werden.

gibt es solche, welche blofs von den Brāhmaṇatheologen erfunden sind, während andere auf alte, volkstümliche Mythen und Sagen zurückgehen oder doch auf einer von der Opferwissenschaft unabhängigen Überlieferung beruhen. So wird in den Brāhmaṇas öfters die Entstehung der vier Kasten erzählt. Schon in einem der philosophischen Hymnen des Rigveda, dem Puruṣasūkta [1], wird berichtet, wie der Brahmane aus dem Munde, der Krieger aus den Armen, der Vaišya aus den Schenkeln und der Šūdra aus den Füfsen des von den Göttern geopferten Puruṣa entstanden ist. In den Brāhmaṇas ist es Prajāpati, der aus seinem Munde den Brahmanen zusammen mit dem Gott Agni, aus seiner Brust und den beiden Armen den Krieger nebst Indra, aus der Mitte seines Körpers den Vaišya und die Allgötter, aus seinen Füfsen aber den Šūdra hervorgehen liefs. Mit dem Šūdra wurde keine Gottheit geschaffen; darum ist dieser zum Opfer unfähig. Infolge dieser Art der Entstehung verrichtet der Brahmane sein Werk mit dem Munde, der Krieger mit den Armen; der Vaišya geht nicht unter, so sehr er auch von Priestern und Kriegern »verzehrt«, d. h. ausgenutzt wird, denn er ist aus der Mitte des Körpers, wo die Zeugungskraft ruht, geschaffen; der Šūdra aber kann von religiösen Zeremonien nur das Fufswaschen von Mitgliedern der höheren Kasten vollziehen, denn er ist aus dem Fufse entstanden [2]. Ansprechender sind die zwei sinnigen Erzählungen von der Erschaffung der Nacht und von den geflügelten Bergen, welche L. von Schroeder [3]) aus der MaitrāyaṇīS aṃhitā herausgehoben hat:

»Yama war gestorben. Die Götter suchten der Yamī [4] den Yama aus dem Sinne zu reden. Wenn sie dieselbe fragten, sagte sie: ‚Heute erst ist er gestorben.' Da sprachen die Götter: ‚So wird sie ihn ja niemals vergessen; wir wollen die Nacht schaffen!' Damals war nämlich nur der Tag und keine Nacht. Die Götter schufen die Nacht; da entstand ein morgender Tag; darauf vergafs sie ihn. Darum sagt man: ‚Tag und Nacht fürwahr lassen das Leid vergessen.'« (Maitr. I, 5, 12.)

---

[1]) X, 90. 12 Vgl. oben S. 153. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 150 ff.

[2]) Taittirīya-Saṃhitā VII, 1, 1, 4—6. Tāṇḍya-Brāhmaṇa VI, 1, 6—11. Vgl. Weber, Indische Studien X, 7—10.

[3]) Indiens Literatur und Kultur, S. 142.

[4]) Zwillingsschwester des Yama. Vgl. oben S. 91 ff.

»Die ältesten Kinder des Prajāpati, das waren die Berge, und sie waren geflügelt. Sie flogen hinweg und setzten sich nieder, wo sie gerade wollten. Die Erde aber schwankte damals noch hin und her. Da schnitt Indra den Bergen die Flügel ab und machte die Erde mit ihnen fest. Die Flügel aber, die wurden zu Gewitterwolken; darum schweben diese immer zum Gebirge hin.« (Maitr. I, 10, 13.)[1])

Sehr zahlreich sind in den Brāhmaṇas die Schöpfungslegenden. Wie sich hier metaphysisches Denken mit spielenden Erklärungen von Opfervorschriften vereinigt, mag ein Beispiel zeigen. Zu den wichtigsten Opfern gehört das tägliche Feueropfer (Agnihotra)[2]), darin bestehend, daſs jeden Morgen und jeden Abend dem Feuer eine Milchspende dargebracht wird. Über Ursprung und Bedeutung dieses Opfers äuſsert sich ein Brāhmaṇa[3]) folgendermaſsen:

»Im Anfange war hier nur Prajāpati allein. Er dachte bei sich: ‚Wie kann ich mich fortpflanzen?‘ Er quälte sich ab, er kasteite sich[4]). Er erzeugte aus seinem Munde den Agni. Und weil er ihn aus seinem Munde erzeugte, darum ist Agni ein Verzehrer von Speise. Und wahrlich, derjenige, welcher weiſs, daſs Agni ein Speisenverzehrer ist, wird selbst ein Verzehrer von Speise. Ihn erzeugte er also zuerst agre) unter den Göttern, und darum heiſst er Agni, denn der Name

---

[1]) Die Sage von den geflügelten Bergen ist schon den Sängern des Rigveda bekannt und noch bei späteren Dichtern ein beliebtes Thema. Vgl. Pischel, Vedische Studien I, 174.

[2]) Siehe oben S. 150.

[3]) Śat. II, 2, 4.

[4]) In derselben Weise beginnen fast alle Schöpfungssagen in den Brāhmaṇas. Wie der Zauberer für sein Zauberwerk und der Priester für das Opfer sich durch Selbstquälerei und Kasteiung vorbereiten müssen, so muſs sich auch Prajāpati auf dieselbe Weise für das groſse Werk der Schöpfung vorbereiten. Von der Wurzel śram, »sich abmühen«, »sich abquälen« ist das später, besonders in der buddhistischen Litteratur, oft vorkommende Wort Śramaṇa, »der Asket«, abgeleitet. Das Wort Tapas bedeutet eigentlich »Hitze«, dann die Erhitzung zum Zweck der Askese, dann die Askese selbst »In der Tat steht, wenn unter der Bezeichnung Tapas die mannigfachsten Formen der Kasteiung begriffen werden, doch namentlich in der älteren Zeit die Beziehung auf die Hitze als das Vehikel der Kasteiung im Vordergrunde.« Vgl. die vortrefflichen Ausführungen über das Tapas von Oldenberg, Religion des Veda, S. 402 ff. Nach dem Śat. X, 4, 4, 1 f. kasteite sich Prajāpati einmal tausend Jahre lang, bis infolge der »Hitze« der Kasteiung Lichter aus seinen Poren drangen, — daraus wurden die Sterne.

Agni lautet eigentlich Agri[1]) . . . Nun dachte Prajāpati bei sich: ‚Diesen Agni, den habe ich mir als einen Speiseverzehrer erzeugt. Aber es gibt ja doch hier keine andere Speise als mich selbst, — dafs er nur nicht mich auffrifst!‘ Zu jener Zeit war nämlich diese Erde ganz kahl; es gab da weder Pflanzen noch Bäume. Darüber machte sich Prajāpati Sorgen. Hierauf wandte sich Agni gegen ihn mit offenem (Munde), und von dem (Prajāpati), da er sich fürchtete, wich die eigene Gröfse. Seine eigene Gröfse, das war aber seine Rede, und diese seine Rede wich von ihm.« (Es wird dann weiter erzählt, dafs Prajāpati für sich selbst ein Opfer wünscht und durch Reiben der Hände eine Butter- oder Milchspende erlangt, woraus die Pflanzen entstehen. Infolge einer zweiten Butter- oder Milchspende entstehen dann Sūrya, die Sonne, und Vāyu, der Wind.) »Und indem Prajāpati Opfer darbrachte, pflanzte er sich einerseits fort und rettete sich anderseits auch vor Agni, dem Tode, da dieser im Begriffe war, ihn zu verzehren. Und derjenige, welcher, dieses wissend, das Feueropfer darbringt, der pflanzt sich einerseits durch Nachkommenschaft fort, so wie Prajāpati sich fortgepflanzt hat, und anderseits rettet er sich vor Agni, dem Tode, wenn dieser im Begriff ist, ihn zu verzehren. Und wenn er stirbt, und wenn man ihn aufs Feuer legt, so wird er aus dem Feuer wiedergeboren, das Feuer aber verzehrt nur seinen Körper[2]). Und wie wenn er von seinem Vater und seiner Mutter geboren würde, gerade so wird er aus dem Feuer geboren. Derjenige aber, der nicht das Feueropfer darbringt, ersteht nie wieder zu neuem Leben. Darum mufs man unbedingt das Feueropfer darbringen.« (Es wird dann weiter sehr umständlich erzählt, wie die von Prajāpati hervorgebrachten Götter Agni, Vāyu und Sūrya selbst wieder Opfer darbringen, und wie die Kuh geschaffen wurde.) »Diese Kuh aber begehrte Agni, indem er dachte: ich möchte mich mit ihr paaren. Er vereinigte sich mit ihr und ergofs seinen Samen in sie. Dieser wurde zur Milch. Darum ist dieselbe gekocht, während die Kuh roh ist, denn die Milch ist Agnis Same; und darum ist auch die Milch, ob sie nun in einer schwarzen oder in einer roten Kuh ist, immer weifs und glänzend wie Feuer, weil sie eben Agnis Same ist. Und darum ist sie auch gleich beim Melken warm, denn sie ist der Same des Agni.«[3])

So wie diese Schöpfungssagen in der Regel damit beginnen, dafs Prajāpati sich »abquält und kasteit«, so lesen wir auch oft, dafs er, nachdem die Schöpfung vollendet war, schlaff, erschöpft und ermattet gewesen sei, — worauf dann irgendein Opfer beschrieben

[1]) Vgl. oben S. 177.

[2]) Eine der wenigen Stellen in den Brāhmaṇas, wo vom Leben nach dem Tode die Rede ist.

[3]) Vgl. oben S. 58.

wird, durch welches er wieder gestärkt werden mufste. Einmal sind es die Götter, welche dieses Opfer darbringen, ein anderes Mal erweist Agni allein dem Prajāpati diesen Gefallen, und wieder an einer anderen Stelle kommt er dadurch wieder zu Kräften, dafs er, »nachdem er Hymnen gesungen und sich abgequält«, die Opfertiere erschafft und dieselben opfert[1]). Es ist überhaupt merkwürdig, dafs dieser Weltschöpfer Prajāpati, der doch eigentlich der höchste Gott in den Brāhmaṇas ist, so gar nichts Erhabenes an sich hat und oft eine ziemlich klägliche Rolle spielt. Wird er ja sogar einmal von den Göttern selbst als Opfer dargebracht[2])! In einer mehrfach erwähnten Sage wird er der Blutschande bezichtigt, die er mit seiner Tochter Dyaus (Himmel) oder Uṣas (Morgenröte) begangen. Um ihn für diese Sünde zu strafen, bildeten die Götter aus ihren schrecklichsten Formen den Gott Rudra. Dieser durchbohrte mit seinem Pfeil den Prajāpati, wobei Orion und andere Sternbilder entstanden[3]). Sehr beachtenswert ist es auch, dafs es in den Brāhmaṇas (und im Veda überhaupt) nicht eine indische Schöpfungssage gibt, welche — etwa wie die biblische Sage in Europa — mehr oder weniger allgemeine Anerkennung in Indien gefunden hätte, sondern dafs wir eine Unzahl von Schöpfungslegenden finden, welche die verschiedenartigsten Einfälle und Spekulationen enthalten, die sich durchaus nicht miteinander in Einklang bringen lassen. So finden wir z. B. im Šatapatha-Brāhmaṇa kurz nach der eben angeführten Legende einen ganz anderen Schöpfungsbericht. Prajāpati, heifst es auch hier[4]), quälte sich ab und kasteite sich, um Wesen zu erzeugen. Er brachte Geschöpfe hervor, zuerst die Vögel, dann die kleinen Kriechtiere, dann die Schlangen, — aber kaum dafs sie geschaffen waren, schwanden sie alle wieder dahin, und Prajāpati war wieder allein. Er dachte eifrig darüber nach, woher das komme, und endlich fiel ihm ein, dafs die Geschöpfe aus Mangel an Nahrung umkämen. Da schuf er neue Wesen, aus deren Brüsten er Milch hervorquellen liefs, und diese blieben am Leben. Wieder an einer

---

[1]) Šat. IV, 6, 4, 1. VII, 4, 1. 16 und öfters. VI, 1, 2. 12 ff. III, 9, 1.

[2]) Šat. X, 2, 2.

[3]) Aitareya-Brāhmaṇa III. 33. Vgl. Šat. I. 7. 4. 1. II. 1. 2. 8. VI. 1, 3, 8.

[4]) Šat. II. 5. 1, 1—3.

anderen Stelle desselben Werkes[1]) erschafft Prajāpati die Tiere aus seinen Lebensorganen, und zwar: aus seinem Geist den Menschen, aus seinem Auge das Pferd, aus seinem Atem die Kuh, aus seinem Ohr das Schaf, aus seiner Stimme die Ziege. Weil der Mensch aus Prajāpatis Geiste geschaffen und der Geist das erste der Lebensorgane ist, darum ist der Mensch das erste und stärkste aller Tiere[2]).

In der Mehrzahl der Legenden ist allerdings Prajāpati der einzige Schöpfer, von dem die Welt und die Wesen ihren Ursprung nehmen. Aber es gibt auch schon in den Brāhmaṇas Stellen, wo Prajāpati selbst als geschaffen gilt und die Schöpfung mit dem Urwasser oder mit dem Nichtseienden oder mit dem Brahman beginnt. So lautet die Schöpfungssage Šat. XI, 1, 6:

»Im Anfange gab es hier nichts als Wasser, ein Wassermeer. Diese Wasser wünschten sich fortzupflanzen. Sie quälten sich ab, sie kasteiten sich. Und als sie sich kasteit hatten[3]), entstand in ihnen ein goldenes Ei. Das Jahr gab es damals noch nicht; aber solange eben ein Jahr währt, schwamm dieses goldene Ei herum. Nach einem Jahr entstand daraus ein Mann, das war Prajāpati. Darum gebiert eine Frau oder eine Kuh oder eine Stute innerhalb eines Jahres; denn Prajāpati wurde nach einem Jahre geboren. Er brach das goldene Ei auf. Damals gab es aber noch gar keinen Standort. So schwamm denn dieses goldene Ei, welches ihn trug, so lange herum, als ein Jahr währt. Nach einem Jahr suchte er zu sprechen, und er sprach: ‚bhūḥ‘, und dieses (Wort) wurde die Erde hier; (er sprach:) ‚bhuvaḥ‘, und dieses wurde der Luftraum da, ‚suvar‘[4]), und dieses wurde der Himmel dort. Darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu sprechen, denn nach einem Jahr hat Prajāpati gesprochen. Als Prajāpati zuerst sprach, sprach er ein- und zweisilbige Wörter, darum spricht ein Kind, wenn es zuerst spricht, ein- und zweisilbige Wörter. Jene (drei Wörter) bilden fünf Silben. Aus diesen machte er die fünf Jahreszeiten, — so gibt es hier fünf Jahreszeiten[5]). Dieser Prajāpati erhob sich über die

---

[1]) Šat. VII, 5, 2, 6.

[2]) Es ist hier speziell von den Opfertieren die Rede.

[3]) Da der Ausdruck Tapas nicht nur Kasteiung, sondern auch Hitze bedeutet, ist es möglich, bei den Worten »als sie sich kasteit hatten«, die auch »als sie sich erhitzt hatten« bedeuten können, an die Bruthitze zu denken, und es ist leicht möglich, dafs ein beabsichtigter Doppelsinn in den Sanskritworten liegt. Vgl. oben S. 87 und 191, Anm 4. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 182, 2, S. 60 ff.

[4]) Vgl. oben S. 162 über die drei heiligen Worte bhūḥ, bhuvaḥ, suvar (oder svar).

[5]) Nämlich: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst und Winter.

so geschaffenen Welten nach einem Jahr; darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu stehen, denn nach einem Jahre hat sich Prajāpati erhoben. Er wurde geboren mit einem Leben von tausend Jahren. Wie man das andere Ufer eines Flusses von ferne sieht, so erblickte er das andere Ufer seines Lebens[1]). Und lobsingend und sich abquälend lebte er dahin, da er sich fortzupflanzen wünschte. Er legte Zeugungskraft in sich hinein, und mit dem Munde schuf er die Götter . . . Nachdem er sie geschaffen, war es für ihn gleichsam taghell (divā), und das ist der Götter (deva) Gottheit, dafs es für ihn, nachdem er sie geschaffen, gleichsam taghell war. Nun schuf er mit dem Lebenshauch, welcher unten ist, die Asuras (Dämonen) . . . Und nachdem sie geschaffen waren, da war es für ihn gleichsam dunkel. Er wufste: ‚Wahrlich, Unheil habe ich mir da geschaffen, da es gleichsam dunkel für mich war, nachdem ich sie geschaffen.' Und damals schon schlug er sie mit Unheil, und mit ihnen war es schon damals aus. Darum sagt man: ‚Nicht wahr ist das von den Kämpfen zwischen Göttern und Asuras, was teils in Erzählungen (anvākhyāna), teils in Legenden (itihāsa) berichtet wird[2]), denn schon damals hat sie Prajāpati mit Unheil geschlagen, schon damals war es aus mit ihnen' . . . Was für ihn, als er die Götter geschaffen hatte, gleichsam taghell war, daraus machte er den Tag; und was für ihn, als er die Asuras geschaffen hatte, gleichsam dunkel war, daraus machte er die Nacht. So gab es nun Tag und Nacht.« (Śat. XI, 1, 6, 1—11.)

Noch merkwürdiger, freilich auch viel unklarer ist eine andere Schöpfungslegende (Śat. VI, 1, 1), die mit den Worten beginnt: »Im Anfange war hier nur das Nichtseiende (Asat).« Doch wird gleich hinzugefügt, dafs dieses Nichtseiende eigentlich die Ṛṣis waren, denn diese haben durch Selbstqual und Kasteiung alles hervorgebracht. Diese Ṛṣis waren aber die Prāṇas oder Lebensgeister, und diese schufen — wie sie das anstellten, ist ganz unklar — erst sieben Puruṣas oder »Menschen« und vereinigten dann diese zu einem einzigen Puruṣa, dem Prajāpati.

»Dieser Puruṣa (Mensch) Prajāpati wünschte, sich zu vermehren, sich fortzupflanzen. Er quälte sich ab, er kasteite sich. Nachdem er sich abgequält und kasteit hatte, schuf er als erstes das Brahman, nämlich die dreifache Wissenschaft (trayī vidyā). Dies war für ihn die Grundlage. Darum sagt man: ‚Das Brahman ist die Grundlage des Alls.' Darum steht man fest, wenn man den Veda gelernt hat; denn dieses, das Brahman (d. h. der Veda), ist die Grundlage.«

---

[1]) Da Prajāpati geboren ist, mufs er auch sterblich sein.

[2]) Damit werden alle die zahlreichen Legenden der Brāhmaṇas, die von Kämpfen zwischen Göttern und Asuras erzählen, als Lügen erklärt!

Es wird dann weiter erzählt, wie Prajāpati, »feststehend auf dieser Grundlage«, sich kasteite und dann erst das Wasser schuf. Mit Hilfe des Veda brachte er ein Ei hervor; aus dem Ei entstand Agni, und die Eierschale ward die Erde u. s. w. Es ist ein sehr weitschweifiger und verworrener Bericht. Aber wichtig ist es, zu sehen, dafs das Brahman, ursprünglich Gebet oder Zauberspruch, dann heiliges Wissen oder Veda bedeutend, hier bereits zur Grundlage alles Seins gemacht wird. Von da war nur mehr ein Schritt zu der Lehre von dem Brahman selbst als einem schöpferischen Prinzip. Auch diese Lehre findet sich schon im Śatapatha-Brāhmaṇa (XI, 2, 3, 1), wo es heifst:

»Im Anfange war hier nur das Brahman. Dieses schuf die Götter, und nachdem es die Götter geschaffen, gab es ihnen diese Welten als Wohnsitze[1], (nämlich) diese Erdenwelt hier dem Agni, den Luftraum dem Vāyu und den Himmel dem Sūrya.«

So sehen wir, wie sich in den Brāhmaṇas — und darin liegt ihre grofse Bedeutung für die Geschichte des indischen Denkens — bereits alle jene Ideen vorbereiten, welche erst in den Āraṇyakas und Upaniṣads zur vollen Entfaltung gekommen sind. Findet sich doch selbst die Grundlehre der Upaniṣads, wie sie Śāṇḍilya verkündete, schon in dem Śatapatha-Brāhmaṇa[2]).

Āraṇyakas und Upaniṣads.

Wenn R. Garbe[3]) die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas als »das einzige litterarische Erzeugnis dieser geistesarmen Jahrhunderte vor dem Erwachen der philosophischen Spekulation« bezeichnet, so gibt er damit einer allgemein verbreiteten, aber meiner Ansicht nach irrigen Anschauung Ausdruck. Es wäre ja schrecklich, zu denken, dafs bei einem so begabten Volk, wie es die Inder schon nach dem Zeugnis der Rigvedahymnen gewesen sein müssen, die unfruchtbaren Difteleien über Zweck und Sinn von Opferzeremonien das ganze Denken auch nur der Priester, geschweige denn der Krieger und der übrigen Volksklassen ausgefüllt haben sollten. In Wirklichkeit finden wir ja in den Brāhmaṇas selbst, wie schon Sāyaṇa hervorgehoben hat,

---

[1]) Wörtlich: »machte es sie diese Welten besteigen«.
[2]) X, 6, 3. Vgl. unten S. 212.
[3]) Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 6.

und wie wir zum Teile oben gesehen haben, neben Ritualvorschriften (Kalpa) und den Erläuterungen zu denselben auch Sagen und Legenden (Itihāsa), kosmogonische Mythen (Purāṇa), epische Gesangstrophen (Gāthā) und Heldenpreislieder (Nārāšaṃsī)[1]). Mit anderen Worten: die Anfänge der epischen Dichtung reichen in die Zeit der Brāhmaṇas hinein. Es ist ja selbstverständlich, dafs die grofsen und kostspieligen Opfer, von denen die Brāhmaṇas handeln, nur möglich waren unter der Voraussetzung eines tätigen und erwerbenden Volkes; und undenkbar ist es, dafs die Krieger und Kaufleute, die Bauern und Herdenbesitzer, die Handwerker und Arbeiter jener Zeit keine Lieder gesungen, keine Geschichten erzählt hätten. Von dem aber, was schon damals in Indien gesungen und erzählt wurde, ist einiges in den vedischen Texten selbst (so z. B. die Legende von Šunaḥšepa), vieles aber in den späteren Epen und Purāṇas erhalten. Die Brāhmaṇas setzen ferner schon die Anfänge der Grammatik, der Phonetik, der Astronomie, d. h. jener Wissenschaften voraus, welche dann später als Vedāṅgas mehr selbständig betrieben wurden[2]). Aber auch das »Erwachen der philosophischen Spekulation« fällt nicht nach der Zeit der Brāhmaṇas, sondern vor diese Zeit. Wir haben ja gesehen, wie schon in einigen Hymnen des Rigveda Zweifel und Bedenken gegen den volkstümlichen Götterglauben und den priesterlichen Kult auftauchten. Diese Zweifler und Denker, diese ersten Philosophen Altindiens blieben gewifs nicht vereinzelt. Dafs auch sie »Schule gemacht«, dafs auch ihre Lehren sich verbreitet haben, beweisen ja die »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda und einzelne Stücke der Yajurveda-Saṃhitās, in denen freilich die Lehren der Philosophen oft nur in einem Zerrbild erscheinen[3]). Aber selbst diese Zerrbilder beweisen, dafs die philosophische Spekulation auch während der Jahrhunderte, in welchen die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas blühte, weitergepflegt wurde.

[1]) Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature. 2nd Ed. London 1860, S. 344. Vgl. Šat. XI, 5, 6, 8; 7, 9. »Kenner der Erzählungen« (Ākhyānavidas) werden in dem Šāṅkhāyana-Srautasūtra als eine eigene Klasse von Litteraten genannt. (Indische Studien II, S. 313.)

[2]) Über die Anfänge der Vedāṅgas in den Brāhmaṇas vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S 110 ff.

[3]) Vgl. oben S. 86 ff., 130 ff., 160 f.

Freilich ist es nicht wahrscheinlich, dafs diese ältesten Philosophen Altindiens dem Priesterstande angehörten. Denn ihre Lehren, die sich gegen die Vielheit der Götter wandten, standen mit den Lebensinteressen der Priester in offenbarem Widerspruch. Es ist nicht gut denkbar, dafs die Brahmanen, die von den Opfern lebten, unter sich Männer hatten, die das Dasein des Indra selbst bezweifelten und die Frage aufwarfen, ob es einen Sinn habe, den Göttern zu opfern [1]). Viel wahrscheinlicher ist es, dafs sich solche Zweifler und Denker unter denjenigen fanden, welche den Priestern am meisten verhafst waren, unter den »Geizigen«, die nicht glaubten, d. h. die nicht opferten und den Priestern keine Geschenke gaben.

Dafs die Kriegerkaste dem geistigen Leben und dem litterarischen Treiben der alten Zeit nicht ferne stand, beweisen zahlreiche Stellen der Upaniṣads, aber auch schon der Brāhmaṇas. Im Kauṣītaki-Brāhmaṇa (XXVI, 5) unterhält sich ein König Pratardana mit den Priestern über die Opferwissenschaft. Und im XI. Buch des Śatapatha-Brāhmaṇa ist wiederholt von dem König Janaka von Videha die Rede, der alle Priester durch sein Wissen beschämt. Besonders lehrreich ist die Stelle, wo Janaka die Priester Śvetaketu, Somaśuṣma und Yājñavalkya befragt, wie sie das Feueropfer (Agnihotra) vollziehen. Keiner gibt eine befriedigende Antwort. Yājñavalkya aber erhält ein Geschenk von hundert Kühen, weil er über den Sinn des Opfers am meisten geforscht hat, obwohl, wie König Janaka bemerkt, auch ihm der wahre Sinn des Agnihotra noch nicht aufgegangen ist. Nachdem der König sich entfernt hat, sagen die Priester zueinander: ›Wahrhaftig, dieser Krieger da hat uns durch seine Rede beschämt. Wohlan! Wir wollen ihn zu einem Redewettstreit (Brahmodya) herausfordern.‹ Yājñavalkya aber rät davon ab, indem er sagt: ›Wir sind Brahmanen, er aber ist nur ein Krieger. Wenn wir ihn besiegen, wen sollen wir sagen, dafs wir besiegt haben? Wenn aber er uns besiegen sollte, würden die Leute von uns sagen: ‚Ein Krieger hat die Brahmanen besiegt;‘ denkt nicht daran!‹ Die beiden anderen Priester stimmten ihm bei, Yājñavalkya aber begibt sich zum König Janaka und läfst sich

[1]) Vgl oben S. 86.

von ihm belehren[1]). — Auch Ayasthūṇa, der Opferveranstalter, der seinen Priester Śaulvāyana belehrt[2]), ist schwerlich ein Brahmane, trotzdem Sāyaṇa ihn für einen Ṛṣi erklärt. Auch die Ṛṣis oder Verfasser der Hymnen des Rigveda waren ja nach der Tradition durchaus nicht immer Angehörige des Priesterstandes. So wird von einem Ṛṣi Kavaṣa erzählt, er sei der Sohn einer Sklavin, ein Nichtbrahmane gewesen. Als er an einem grofsen Opfer teilnehmen wollte, jagten ihn die Priester davon, damit er in der Wüste verhungere und verdurste. Die Wasser und die Göttin Sarasvatī aber nehmen sich seiner an, er »erschaut« einen Hymnus, worauf die Priester ihn als Ṛṣi anerkennen und wieder aufnehmen[3]).

In den Upaniṣads aber finden wir nicht nur Könige, sondern auch Frauen und selbst Leute niedrigen Standes, die sich an den litterarischen und philosophischen Bestrebungen lebhaft beteiligen und oft im Besitze des höchsten Wissens sind. So fragt in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad Gārgī, die Tochter des Vacaknu, den Yājñavalkya so lange über den Urgrund alles Seins, bis dieser sagt: »Frage nicht zuviel, Gārgī! Dafs dir nicht der Kopf zerspringe. Wahrlich, über die Gottheit darf man nicht zuviel fragen. Du fragst zuviel, Gārgī; frage nicht zuviel!« Und an einer anderen Stelle tritt dieselbe Gārgī inmitten einer Versammlung von disputierlustigen Weisen dem berühmten Lehrer Yājñavalkya mit den Worten entgegen: »Ich erhebe mich gegen dich, Yājñavalkya! Wie ein Heldensohn aus Benares oder aus Videha den abgespannten Bogen mit der Sehne bespannt und mit zwei feindedurchbohrenden Pfeilen in der Hand sich erhebt, gerade so erhebe ich mich gegen dich mit zwei Fragen, — die beantworte mir!« In derselben Upaniṣad belehrt Yājñavalkya seine Gattin Maitreyī über die höchste Wissenschaft vom Ātman[4]). Wie wenig dieses höchste Wissen ein Vorrecht der Brahmanen ist, beweist auch die köstliche Geschichte von Raikva mit dem Ziehkarren, der unter seinem Wagen sitzt und sich den Aussatz schabt, aber im Besitz der höchsten Weisheit stolz wie

[1]) Śat. XI, 6, 2. Vgl. XI, 3, 1, 2—4. XI, 6, 3.
[2]) Śat. XI, 4, 2, 17—20.
[3]) Aitareya-Brāhmaṇa II, 19.
[4]) Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 6; III, 8; II, 4 und IV, 5.

ein König ist. Demütig naht ihm der reiche Spender Jānaśruti, um von ihm belehrt zu werden. Einen Śūdra nennt ihn Raikva und lacht über die Geschenke, die ihm der reiche Mann anbietet. Erst als dieser ihm seine schöne Tochter zur Frau gibt, läſst er sich herbei, ihn zu belehren[1]). Von reizender Naivität ist auch die folgende Geschichte:

»Satyakāma Jābāla sprach zu seiner Mutter Jabālā: ‚Ich will, Verehrliche, als Brahmanschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin‘. — Sie sprach zu ihm: ‚Das weiſs ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiſse Jabālā, und du heiſsest Satyakāma; so nenne ich dich denn [statt nach dem Vater] Satyakāma, Sohn der Jabālā.‘ Da ging er zu Hāridrumata, dem Gautamer, und sprach; ‚Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacārin eintreten; Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen.‘ — Er sprach zu ihm: ‚Aus welcher Familie bist Du, mein Lieber‘? — Er sprach: ‚Das weiſs ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: In meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiſse Jabālā, und du heiſsest Satyakāma. So nenne ich mich denn Satyakāma, den Sohn der Jabālā, Herr Lehrer.‘ — Er sprach zu ihm: ‚Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie erforderlich ist]; ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist.« [2])

Die Stelle beweist, wie leicht man es in jener alten Zeit mit der brahmanischen Abstammung nahm, während doch später — in den Gesetzbüchern — immer wieder betont wird, daſs nur der Brahmane den Veda lehren und nur ein Mitglied der drei höchsten Kasten im Veda unterrichtet werden darf. In den Upaniṣads aber wird uns auch wiederholt erzählt, daſs Könige oder Krieger im Besitze des höchsten Wissens sind, und daſs Brahmanen zu ihnen in die Lehre gehen. So geht der Brahmane Gautama, Vater des Śvetaketu, zum König Pravāhaṇa, um sich

---

[1]) Chāndogya-Upaniṣad IV, 1—3.

[2]) Chāndogya-Upaniṣad IV, 4. Übersetzt von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 121 f. In den Vaṃśas oder Lehrerlisten des Śatapatha-Brāhmaṇa werden zahlreiche Lehrer nur mit Mutternamen genannt. Vgl. oben S. 169, Anm. Satyakāma bedeutet: »wahrheitsliebend«.

von ihm über das Jenseits belehren zu lassen. Und es wird erzählt, dafs dem König das Verlangen des Gautama sehr peinlich gewesen sei. Denn die Lehre, die er zu verkünden hatte, war vorher nie zu den Brahmanen gedrungen, »und darum eben ist in allen Welten die Herrschaft dem Kriegerstande zugefallen«. Schliefslich teilt ihm aber der König doch die Lehre mit, — und zwar ist es die Lehre von der Seelenwanderung, die hier, wo sie zuerst klar und deutlich auftritt, sich als eine der brahmanischen Theologie ursprünglich fremde, aus dem Kriegerstande hervorgegangene Lehre erweist[1]). Dafs aber auch die Hauptlehre der Upaniṣads, die Lehre vom Ātman, dem All-Einen, in nicht-brahmanischen Kreisen entstanden ist, beweist eine andere Stelle, wo fünf hochgelehrte Brahmanen sich zu dem weisen Uddālaka Āruṇi begeben, um von ihm die Lehre vom Ātman zu erfahren. Der aber überlegte bei sich: »Diese grofsen Herren und grofsen Gelehrten werden mich fragen, und ich werde ihnen nicht auf alles antworten können. Wohlan! Ich will sie auf einen anderen hinweisen.« Und er verweist sie auf den König Aśvapati Kaikeya, zu dem sie dann tatsächlich in die Lehre gehen[2]).

Während also die Brahmanen ihre unfruchtbare Opferwissenschaft betrieben, beschäftigten sich bereits andere Kreise mit jenen höchsten Fragen, welche schliefslich in den Upaniṣads in so bewunderungswürdiger Weise behandelt worden sind. Aus diesen der Priesterkaste ursprünglich fernstehenden Kreisen gingen die Waldeinsiedler und wandernden Asketen hervor, welche nicht nur der Welt und ihren Genüssen entsagten, sondern sich auch von den Opfern und Zeremonien der Brahmanen fernhielten. Aus diesen selben Kreisen bildeten sich auch bald verschiedene, dem Brahmanismus mehr oder weniger feindliche Sekten, von denen die der Buddhisten zu so grofser Be-

---

[1]) Chāndogya-Up. V, 3. Bṛhadāraṇyaka-Up. VI, 2. In der Kauṣītaki-Up. I, 1 belehrt der Kṣatriya Citra den »Ersten der Priester«, Āruṇi, über das Jenseits.

[2]) Chāndogya-Up. V, 11 ff. Eine Version dieser Erzählung findet sich schon im Śat. X, 6, 1. Vgl. Deussen, System des Vedânta (Leipzig 1883), S. 18 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie 1, 1, S. 166. I, 2, S. 17 ff. R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 1 ff.: »Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?«

rühmtheit gelangt ist. Die grofse Verbreitung dieser Sekten, namentlich des Buddhismus, beweist aber, auf wie fruchtbaren Boden die Lehren jener alten Philosophen gefallen sein müssen, und wie sehr die mit dem Opferwesen in Widerspruch stehenden Lehren im Volke Anklang fanden.

Die Brahmanen aber waren von jeher viel zu kluge Leute, um nicht von diesen Strömungen Notiz zu nehmen, ja, sie für ihre Zwecke auszunutzen. Sie taten dies, indem sie die Lehre von den vier Āśramas (Lebensstufen) entwickelten, wodurch das Asketen- und Einsiedlerleben zu einem wesentlichen Bestandteil des brahmanischen Religionssystems gemacht wurde. Diese Lehre besteht darin, dafs man erklärte, jeder »Arier«, d. h. jeder zu einer der drei höheren Kasten gehörige Mann, der ein ideales Leben führen wolle, müsse vier Lebensstufen durchlaufen. Er solle zunächst als Schüler (Brahmacārin) bei einem Lehrer wohnen und den Veda lernen; nach vollendeter Lehrzeit solle er einen Hausstand gründen und als Hausherr (Gṛhastha) Kinder erzeugen und den Göttern die vorgeschriebenen Opfer darbringen oder darbringen lassen. Bei herannahendem Greisenalter aber möge er sein Haus verlassen und als Waldeinsiedler (Vānaprastha) nur mehr einen beschränkten Opferdienst verrichten, umsomehr aber über die mystische und symbolische Bedeutung des Opfers nachsinnen. Aber erst wenn er sein Ende herannahen fühlt, soll er auch diese Opfer und Meditationen aufgeben, aller Werkefrömmigkeit entsagen und als weltflüchtiger Asket (Sannyāsin) nur mehr über das Brahman, das höchste Weltprinzip, nachdenken und der Vereinigung mit demselben zustreben.

Mit dieser Lehre vom brahmanischen Lebensideal hängt es zusammen, dafs wir in den Brāhmaṇas bereits auch Abschnitte finden, welche als Āraṇyakas oder »Waldbücher«, d. h. im Walde von den Einsiedlern (Vānaprasthas) zu studierende Texte [1]).

[1]) So heifst es in der Āruṇeya-Upaniṣad 2 (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 693), dafs der Waldeinsiedler von allen Veden nur das Āraṇyaka und die Upaniṣad hersagen soll. Auch Rāmānuja (Sacred Books of the East, Vol. 48, p. 645) erklärt die Erwähnung von Opferzeremonien in den Āraṇyaka-artigen Anfängen der Upaniṣads damit, dafs sie im Walde studiert werden mufsten. Vgl. auch Max

von dem übrigen Lehrstoffe der Brahmanenschulen abgesondert, zum Teil auch demselben hinzugefügt wurden. Den Hauptinhalt dieser Āraṇyakas bilden nicht mehr Regeln über die Vollziehung der Opfer und die Erklärung der Zeremonien, sondern Opfermystik, Opfersymbolik und die priesterliche Philosophie. Mit dieser Priesterphilosophie, welche wir in den Brāhmaṇas und den zu ihnen gehörigen Āraṇyakas verfolgen können, und welche teils das Opfer, teils das von demselben unzertrennliche heilige Wort (das Brahman) zum höchsten Prinzip erhob und zum Urquell alles Seins machte, wurde die aufserhalb der Priesterkreise entstandene und der priesterlichen Religion eigentlich zuwiderlaufende Lehre von dem inneren Selbst (dem Ātman) als dem Alleinseienden verquickt. Das Resultat dieser unnatürlichen und gewaltsamen Verquickung sind die Upaniṣads. Die Lehre von den vier Lebensstufen aber war es wieder, welche es ermöglichte, diese Upaniṣads zu einem Bestandteil des Veda zu machen. Wir finden nämlich die ältesten Upaniṣads teils in den Āraṇyakas eingebettet, teils denselben angehängt, als diejenigen Texte, welche von den im letzten Āśrama befindlichen Asketen (Sannyāsins) studiert werden sollen. Sie bildeten in mehr als einem Sinne den Vedānta, d. h. »das Ende des Veda«[1]). Zunächst sind ja die meisten dieser Texte späteren Ursprungs und fallen chronologisch in das Ende der vedischen Periode. Ferner dürfen wir nie vergessen, dafs diese ganze vedische Litteratur nicht aus geschriebenen Büchern bestand, sondern nur mündlich überliefert wurde. Was wir also in den einzelnen Brāhmaṇas finden und als »Werke« oder »Bücher« zu bezeichnen pflegen, ist nichts anderes, als der Lehrstoff verschiedener Priesterschulen. Dieser Lehrstoff wurde innerhalb

---

Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 313 ff. Nach H. Oldenberg (Die Hymnen des Rigveda I, Berlin 1888, S. 291) freilich wären die Āraṇyakas so genannt, weil sie »um ihrer höheren mystischen Heiligkeit willen vom Lehrer dem Schüler im Walde statt im Dorf« mitgeteilt wurden. Möglich ist es ja, dafs auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand (was man aus Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra II, 12, 11 f vielleicht schliefsen darf).

[1]) »Vedānta« bezeichnet ursprünglich nur die Upaniṣads. Später erst wurde das Wort zur Bezeichnung des auf die Upaniṣads sich gründenden Systems der Philosophie verwendet.

einer gewissen Lehrzeit — sie umfaſste eine Reihe von Jahren, während welcher der Schüler beim Lehrer wohnen und ihm dienen muſste — den Schülern beigebracht. In das Ende dieser Lehrzeit muſsten natürlich die Unterweisungen über das fallen, was am schwierigsten zu verstehen war, — die Mysterien, die mystischen und philosophischen Lehren, wie sie in den Āraṇyakas und Upaniṣads enthalten sind. Auch bei der Vedarezitation als einer heiligen Handlung und religiösen Pflicht bildeten diese Texte das Ende. Die späteren Philosophen endlich sahen in den Lehren der Upaniṣads nicht das Ende, sondern das Endziel des Veda[1]).

Als Vedānta oder »Veda-Ende« gehören also die Āraṇyakas sowie die älteren Upaniṣads zu den verschiedenen vedischen Schulen; ja, sie bilden geradezu nur Bestandteile der Brāhmaṇas. So schlieſst sich an das zum Rigveda gehörige Aitareya-Brāhmaṇa ein Aitareya-Āraṇyaka an, in welchem die Aitareya-Upaniṣad eingeschlossen ist. Das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki-Brāhmaṇa endet mit dem Kauṣītaki-Āraṇyaka, von welchem die Kauṣītaki-Upaniṣad nur einen Teil bildet. Im schwarzen Yajurveda ist das Taittirīya-Āraṇyaka nur eine Fortsetzung des Taittirīya-Brāhmaṇa, und den Schluſs des Āraṇyaka bilden die Taittirīya-Upaniṣad und die Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad. In dem groſsen, zum weiſsen Yajurveda gehörigen Śatapatha-Brāhmaṇa ist das erste Drittel des XIV. Buches ein Āraṇyaka, während den Schluſs des Buches die gröſste und bedeutendste aller Upaniṣads, die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, bildet. Zu einem Brāhmaṇa des Sāmaveda — wahrscheinlich zum Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa — gehört die Chāndogya-Upaniṣad, deren erster Abschnitt nichts anderes als ein Āraṇyaka ist. Das sogenannte Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa[2]) ist ein Āraṇyaka der zum Sāmaveda gehörigen Jaiminīya- oder Talavakāra-Schule, und einen Teil desselben bildet die Kena-Upaniṣad, auch Talavakāra-Upaniṣad genannt.

---

[1]) Vgl. P. Deussen, System des Vedānta, S. 3 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 5.

[2]) The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmana, Text, Translation, and Notes by Hanns Oertel, im Journal of the American Oriental Society, Vol. XVI, 1896.

Mit Ausnahme der Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, welche erst in späterer Zeit zum Taittirīya-Āraṇyaka hinzugefügt worden ist, gehören alle die genannten Upaniṣads zu den ältesten Werken dieser Art. Sie sind in Sprache und Stil von den Brāhmaṇas, zu denen sie als Bestandteile gehören, oder denen sie sich unmittelbar anschliefsen, nicht verschieden. Es ist dieselbe schlichte, etwas unbeholfene, aber — namentlich in den erzählenden Stücken — keineswegs der Schönheit entbehrende Prosa. Nur die Kena-Upaniṣad ist zur Hälfte metrisch, und sie ist die jüngste von den aufgezählten Upaniṣads. Zwar enthält jede der grofsen Upaniṣads, wie Deussen[1]) sagt, »ältere und jüngere Texte nebeneinander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden mufs«. Aber im grofsen und ganzen lassen sich doch vier zeitlich aufeinanderfolgende Perioden unterscheiden, und es lassen sich die einzelnen Upaniṣads mit ziemlicher Sicherheit in eine von diesen Perioden einordnen. In die erste und älteste von diesen Perioden gehören die bisher genannten Upaniṣads, und zwar ist nach Deussen[2]), dessen Führung wir uns hier ganz anvertrauen können, ihre chronologische Reihenfolge die nachstehende:

1. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad,
2. Chāndogya-Upaniṣad,
3. Taittirīya-Upaniṣad,
4. Aitareya-Upaniṣad,
5. Kauṣītaki-Upaniṣad,
6. Kena-Upaniṣad.

An diese ältesten Upaniṣads schliefst sich eine zweite Klasse von Texten an, welche zwar von den Indern gleichfalls bestimmten vedischen Schulen zugeschrieben werden, bei denen aber der Zusammenhang mit den betreffenden Schulen sehr lose und in der Tat sehr zweifelhaft ist. Diese Upaniṣads sind fast durchwegs metrisch; es findet sich in ihnen nichts mehr von der Opfermystik der Āraṇyakas, — sie gehören einer jüngeren Periode an. Es sind dies — wieder nach der chronologischen Anordnung von Deussen — die folgenden Texte:

7. Kāṭhaka-Upaniṣad, zum schwarzen Yajurveda gerechnet;

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 22.
[2]) A. a. O., S. 23 ff.

8. Īšā-Upaniṣad, zum weifsen Yajurveda gezählt, weil sie in die Vājasaneyi-Saṃhitā aufgenommen worden ist[1]);
9. Švetāšvatara-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda,
10. Muṇḍaka-Upaniṣad, als zum Atharvaveda, und
11. Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda (Taittirīya-Āraṇyaka) gehörig bezeichnet.

Auf diese folgt eine dritte Klasse von Upaniṣads, welche wieder in Prosa abgefafst sind. Aber Sprache, Stil und Inhalt weisen sie einer jüngeren Periode zu, obwohl auch sie noch bestimmten vedischen Schulen zugerechnet werden, und zwar:

12. die Prašna-Upaniṣad zum Atharvaveda,
13. die Maitrāyaṇīya-Upaniṣad zum schwarzen Yajurveda und
14. die Māṇḍūkya-Upaniṣad zum Atharvaveda.

Diese vierzehn Upaniṣads sind es, welche — wenn auch verschiedenen Perioden angehörig — immer noch die älteste Entwicklungsstufe der Upaniṣadlitteratur darstellen. Sie sind es, an welche man, wenn von der ältesten indischen Philosophie die Rede ist, vor allem denkt und welche allein gewissermafsen ein kanonisches Ansehen geniefsen. Die sogenannte Vedānta-Lehre ist nur in diesen Upaniṣads in ihrer reinen, ursprünglichen Form enthalten.

Es gibt nun noch eine vierte Klasse von Upaniṣads. Wenn aber schon bei den Upaniṣads der beiden vorhergehenden Klassen die Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen sehr zweifelhaft ist, so steht die grofse Masse von Texten, welche dieser Klasse angehören, eigentlich zu den vedischen Schulen in keiner Beziehung mehr, man kann sie kaum mehr zum Veda überhaupt rechnen. Die Inder allerdings bezeichnen alle diese Upaniṣads als zum Atharvaveda gehörig. In Wirklichkeit aber enthalten diese sogenannten »Upaniṣads des Atharvaveda« die Lehren und Anschauungen von Philosophenschulen und sektarischen Gemeinschaften, welche aufserhalb des Veda stehen und einer viel jüngeren Zeit angehören. Man zählte sie zum Atharvaveda, weil dieser Veda schon von Anfang an kein kanonisches Ansehen genofs und es nahe lag, alles, was nicht orthodox-

---

[1]) S. oben S. 154.

brahmanisch war, als zum Atharvaveda gehörig zu bezeichnen. Ferner war ja der Atharvaveda, wie wir gesehen haben, vor allem der Veda der Zauberei und der damit verbundenen Geheimniskrämerei [1]). Die eigentliche Bedeutung von »Upaniṣad« — und man hat diese Bedeutung nie vergessen — war aber »Geheimlehre«. Was war natürlicher, als dafs man eine grofse Klasse von Werken, die als Upaniṣads oder Geheimlehren galten, dem Atharvaveda, der ja selbst nichts anderes war als eine Summe von Geheimlehren, angliederte [2])!

Das Wort Upaniṣad ist nämlich von dem Zeitwort upa-ni-sad, »sich zu jemand nahe hinsetzen« abzuleiten, und es bedeutet ursprünglich das Sich-hinsetzen des Schülers zum Lehrer

---

[1]) Siehe oben S. 131.

[2]) Die sogenannten »Atharvaveda-Upaniṣads« waren es vermutlich, von welchen zuerst eigene Upaniṣad-Sammlungen angelegt wurden. Solche Sammlungen sind nicht alt. Denn der Philosoph Śaṅkara, der um 800 n. Chr. gelebt haben dürfte, zitiert die Upaniṣads noch als Bestandteile der Brāhmaṇas, zu denen sie gehören, und weifs von einer Sammlung derselben nichts. Er spricht entweder von den Upaniṣads als der Śruti oder »Offenbarung« schlechthin, oder er nennt die vedischen Schulen, zu denen sie gehören. Selbst Rāmānuja, der im zwölften Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll, spricht von den Chandogas, den Vājasaneyins oder den Kauṣītakins, wenn er die Upaniṣads der betreffenden Schulen zitiert, d. h. sie sind auch für ihn nur Bestandteile des Veda, nicht Werke, die in eigenen Sammlungen existierten. In der ohne Zweifel ganz modernen Muktikā-Upaniṣad wird eine Liste von 108 Upaniṣads aufgezählt, die jedenfalls in einer Sammlung bestanden. (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 532 f.) Die im Jahre 1656 ins Persische übersetzte Sammlung, das Oupnek'hat (s. oben S. 18), enthält 50 Upaniṣads. Die Texte der Upaniṣads sind in Indien sehr oft herausgegeben worden. Die Bṛhadāraṇyaka und die Chāndogya-Upaniṣads sind von O. Böhtlingk (St. Petersburg resp. Leipzig 1889) kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt worden. Derselbe Gelehrte hat die Kaṭha-, Aitareya- und Praśna-Upaniṣads kritisch bearbeitet und ins Deutsche übersetzt. (Berichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1890). Die wichtigsten Upaniṣads sind auch im I. und XV. Band der Sacred Books of the East von Max Müller ins Englische übersetzt worden (1879 und 1884). Am besten zugänglich sind jetzt die Upaniṣads in der vortrefflichen deutschen Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1897. Derselbe Forscher hat im zweiten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« (Leipzig 1899) eingehend über die Philosophie der Upaniṣads gehandelt.

zum Zweck einer vertraulichen Mitteilung, also eine »vertrauliche« oder »Geheimsitzung«. Aus diesem Begriff der »Geheimsitzung« hat sich dann die Bedeutung »Geheimlehre« — das, was in einer solchen vertraulichen Sitzung mitgeteilt wird — entwickelt[1]). Die Inder geben als Synonym des Wortes upaniṣad in der Regel das Wort rahasyam an, welches »Mysterium, Geheimnis« bedeutet. In den Upaniṣadtexten selbst werden öfters die Ausdrücke iti rahasyam und ity upaniṣad nebeneinander in dem Sinne von »so lautet die Geheimlehre« gebraucht. Oft genug finden wir auch in den Upaniṣads selbst die Warnung, irgendeine Lehre einem Unwürdigen mitzuteilen. »Diese Lehre vom Brahman,« heifst es z. B.[2]), verkünde ein Vater seinem ältesten Sohne oder einem vertrauten Schüler, nicht aber einem anderen, wer es auch sei, selbst wenn ihm dieser die ganze vom Wasser umschlossene, mit Schätzen gefüllte Erde geben sollte.« Sehr häufig wird in den Upaniṣads auch erzählt, wie ein Lehrer um Mitteilung irgendeines Wissens gebeten wird, aber erst auf wiederholtes Bitten und Drängen des Schülers nachgibt und ihm seine Lehre offenbart[3]).

Dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes Upaniṣad entsprechend, enthalten schon die ältesten Upaniṣads sehr verschiedenartige Dinge. Upaniṣad war nun einmal vor allem anderen ein »Mysterium«, und jede Lehre, die nicht für die grofse Menge bestimmt, sondern nur in einem engen Kreise von bevorzugten Personen mitgeteilt wurde — sei es eine tiefsinnige philosophische

---

[1]) Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 14) erinnert sehr passend daran, dafs das Wort Kollegium ursprünglich »Versammlung« bedeutet, dann aber das, was in dem Kollegium oder der Versammlung vorgetragen wird, wenn wir Ausdrücke wie »ein Kolleg lesen«, »ein Kolleg hören« gebrauchen. Die Ansicht von Oldenberg (ZDMG Bd. 50, 1896, S. 458 ff.), dafs upaniṣad ursprünglich »Verehrung« bedeute, ist von Deussen mit den besten Gründen widerlegt worden.

[2]) Chāndogya-Upaniṣad III, 11, 5 f. Vgl. Deussen a. a. O., S. 12 f.

[3]) Das Wort upaniṣad kommt in den Upaniṣads selbst in drei Bedeutungen vor: es bedeutet 1. »Geheimsinn«, z. B. die geheimnisvolle Bedeutung der Silbe Om; 2. »Geheimwort«, gewisse Ausdrücke und Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, wie tajjalān, »in ihm werdend, vergehend, atmend«, oder satyasya satyam, »das Wahre des Wahren«, als Bezeichnung des höchsten Wesens; 3. »Geheimtext«, d. h. »Geheimlehre« und »Geheimwissen«. Vgl. Deussen a. a. O., S. 16 f.

Lehre oder irgendeine nichtssagende Symbolik oder Allegorie, ein von einem Brahmanen ausgeklügeltes, als Zauber dienendes symbolisches Opfer oder irgendeine als Zauberformel dienende Aberweisheit —, bezeichnete man als Upaniṣad. Alles das finden wir in der Tat schon in den alten Upaniṣads nebeneinander und durcheinander, und ganz besonders ist dies in den Atharvaveda-Upaniṣads der Fall[1]).

So enthält die Kauṣītaki-Upaniṣad aufser psychologischen und metaphysischen Auseinandersetzungen und einer ausführlichen Eschatologie auch Beschreibungen von Opferriten, durch die man irgendein Gut erlangen oder einen Liebeszauber bewirken kann, Zeremonien zur Verhinderung des Sterbens von Kindern, und sogar eine »Upaniṣad«, d. h. eine Geheimlehre, deren Kenntnis als ein Zauber zur Vernichtung von Feinden dient. Desgleichen enthält die Chāndogya-Upaniṣad zwar tiefe philosophische Gedanken über die Weltschöpfung, das Weltall und die Seele, mitten darunter aber auch mystische Spekulationen über die Silbe Om, geheimnisvolle Riten zur Heilung von Krankheiten und dergleichen. In den Atharvaveda-Upaniṣads aber finden wir z. B. eine ganze Upaniṣad — die Gāruḍa-Upaniṣad[2]) —, die nichts anderes ist als ein Schlangenzauber und ebensogut in der Atharvaveda-Saṃhitā stehen könnte.

Dies ist im Auge zu behalten, wenn von einer »Philosophie der Upaniṣads« oder gar von einem »System der Upaniṣads« gesprochen wird. Eine Philosophie der Upaniṣads gibt es nur insofern, als in diese Sammelwerke von allerlei Mysterien auch die Lehren der Philosophen aufgenommen worden sind. Und ein System der Upaniṣad-Philosophie gibt es nur in einem sehr beschränkten Sinne. Denn es sind nicht die Gedanken eines einzelnen Philosophen oder einer einheitlichen, etwa auf einen einzigen Lehrer zurückgehenden Philosophenschule, die uns in den Upaniṣads vorliegen, sondern es sind die Lehren verschiedener Männer, ja verschiedener Zeiten, welche in den einzelnen Abschnitten der Upaniṣads vorgetragen werden. Aller-

[1]) In den Lehrbüchern der Erotik werden unter dem Titel »Upaniṣad« allerlei auf Kosmetik und Geschlechtsverkehr bezügliche Geheimmittel gelehrt (Rich. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902, S. 817 ff.). Ähnlich schon Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I, 13, 1.

[2]) Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S 627 f.

dings gibt es einige Grundlehren, welche den philosophischen Gedanken, die in den Upaniṣads hervortreten, etwas Einheitliches verleihen; und nur mit Rücksicht auf diese Grundlehren kann man (wie es Deussen tut) — aber immer mit Vorbehalten — von einem »System der Upaniṣads« sprechen. Wir dürfen daher auch nicht in jedem Kapitel der Upaniṣads eine tiefe Weisheit suchen und in jeder Upaniṣad einen platonischen Dialog erwarten. Es ist ja merkwürdig genug, daſs wir gerade in den ältesten und schönsten Stücken der Upaniṣads dieselbe Form des Dialogs finden wie bei dem groſsen griechischen Philosophen. Und wie uns Platos Dialoge ein wunderbar lebendiges Bild von dem Leben und Treiben der alten Griechen entrollen, so gestatten uns auch die Dialoge der älteren Upaniṣads oft einen überraschenden Einblick in das Leben an den altindischen Fürstenhöfen, wo Priester und berühmte Wanderlehrer — auch gelehrte Frauen darunter — zusammenströmten, um ihre Redeturniere vor dem König aufzuführen, der sich nicht selten in die theologischen und philosophischen Unterhaltungen mischte und die gelehrten Brahmanen durch sein Wissen beschämte; — und einen Einblick auch in das Schulleben jener alten Zeiten, wo fahrende Schüler weite Reisen unternahmen, um irgendeinen berühmten Lehrer zu »hören«, einen Lehrer, zu dem die Schüler von allen Seiten herzugelaufen kamen, »wie Wasser in den Abgrund stürzen und Monde in das Jahr versinken« [1]). Aber neben Abschnitten von tiefem philosophischem Gehalt und neben Stücken, die den Vergleich mit den Dialogen Platos sehr wohl aushalten, finden wir in den Upaniṣads auch vieles, was philosophisch und litterarisch ganz wertlos ist.

Die Grundlehren der Upaniṣads.

Das Wertvollste aber in den Upaniṣads sind jene Grundgedanken, um derentwillen wir von einer »Philosophie der Upaniṣads« sprechen können, vor allem die Grundlehre, die sich durch alle echten Upaniṣads hindurchzieht, und welche sich in dem Satze zusammenfassen läſst: »Das Weltall ist das Brahman, das Brahman aber ist der Ātman«, was in unserer philosophischen Ausdrucksweise so viel heiſsen würde wie: »Die Welt ist Gott, und Gott ist meine Seele.«

---

[1]) Taittirīya-Upaniṣad I, 3.

Um die beiden Begriffe Brahman und Ātman dreht sich das ganze Denken der Upaniṣad-Philosophen; und es ist notwendig, sich über diese Begriffe klar zu sein, um die Philosophie der Upaniṣads verstehen zu können. Die Etymologie des Wortes Brahman ist zweifelhaft. Schlagen wir das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch auf, so finden wir Brahman erklärt als »die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht«, während nach Deussen [1]) das Brahman »der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen« sein soll. Diese Erklärungen mögen jüdisch-christlichen Vorstellungen von der Gottheit entsprechen, der indischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, wie wir sie in den Saṃhitās und Brāhmaṇas kennen gelernt haben [2]), laufen sie schnurstracks zuwider. Was das Wort etymologisch bedeutet, wissen wir einfach nicht. Aber im Veda selbst kommt Brahman unzählige Male in der Bedeutung von »Gebet« oder »Zauberformel« vor, wobei aber nirgends von einer Andacht oder einer Erhebung zum Göttlichen die Rede ist, sondern es sind damit immer nur Formeln und Verse gemeint, durch welche der Mensch auf göttliche Wesen einwirken, von ihnen etwas erreichen, ja erzwingen will. Als eine spätere Zeit diese Zauberformeln und Gebete in den drei Vedas zu »Büchern« oder Schultexten vereinigte, nannte man diese trayī vidyā oder »dreifache Wissenschaft« auch kurzweg das Brahman. Da man aber diesem Veda oder Brahman — die beiden Worte wurden ganz gleichbedeutend gebraucht — göttlichen Ursprung zuschrieb, und da das Opfer, welches, wie wir gesehen haben, selbst als eine göttliche Macht aufgefafst wurde, nach indischer Auffassung vom Veda stammte oder im Veda enthalten war [3]), so gelangte man schliefslich dazu, dieses Brahman — das »Wort Gottes«, das heilige Wissen — als das zuerst Geschaffene (brahma prathamajam) zu bezeichnen und es am Ende gar zum schöpferischen Prinzip, zum Urgrund alles Seins (brahma svayambhu)

[1]) System des Vedânta, S. 128. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 241 f.

[2]) Vgl. oben S. 70 f., 174 f., 193.

[3]) Śat. V, 5, 5, 10: »Das ganze Opfer ist so grofs als der dreifache Veda.« Nach Chāndogya-Up. VII. 4. 1. sind »in den Mantras (d. h. im Veda) die Opferhandlungen enthalten«.

zu machen. So ist das Brahman als göttliches Prinzip ein Begriff der Priesterphilosophie und aus den brahmanischen Anschauungen über Gebet und Opfer durchaus erklärlich [1]).

Einfacher ist die Geschichte des Wortes Ātman. Die Etymologie ist auch bei diesem Worte unsicher. Die einen leiten es von der Wurzel an »atmen« ab und erklären es als »Hauch, Atem, Seele, Selbst«. Andere, wie Deussen [2]), wollen es von zwei Pronominalstämmen ableiten, so dafs es ursprünglich bedeuten würde: »Dieses Ich«. Wie dem auch sein mag, Ātman ist nicht blofs ein philosophischer Begriff, sondern ein im Sanskrit häufig vorkommendes Wort, dessen Bedeutung völlig klar ist. Es heifst so viel wie »selbst«, wird oft als Reflexivpronomen gebraucht und bedeutet als Substantiv die eigene Person, den eigenen Leib im Gegensatz zur Aufsenwelt, zuweilen den Rumpf im Gegensatz zu den Gliedmafsen, am häufigsten aber die Seele, das eigentliche Selbst, im Gegensatz zum Leibe [3]).

Diese beiden Begriffe Brahman und Ātman sind in der Philosophie der Upaniṣads zusammengeflossen. So beginnt die berühmte Lehre des Šāṇḍilya mit den Worten: »Wahrlich, dies All hier ist Brahman«, und endet nach einer Beschreibung des Ātman mit der Erklärung, dafs Brahman und Ātman eins sind:

»Dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist kleiner als ein Reiskorn, oder ein Gerstenkorn, oder ein Senfkorn, oder ein Hirsekorn . . . Dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Weltenräume. In ihm sind alle Handlungen, alle Wünsche,

[1]) Vgl. oben S. 195 f. Schon A. Weber hat das Brahman mit der Logosidee im Neuplatonismus und im Christentum verglichen. So auch Deussen, System des Vedânta, S. 51, und Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie (Köln 1897), S. 3. Deussen will das Brahman auch mit dem Schopenhauerschen »Willen« in Einklang bringen, mufs aber, wie Hecker (a. a. O., S. 82) sich milde ausdrückt, dabei »dem Begriff des Brahman einige Gewalt antun«.

[2]) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 285.

[3]) Schopenhauer nannte seinen weifsen Pudel »Ātman«, »wodurch er, der vedāntistischen Lehre folgend, das innere Wesen in Mensch und Tier als das gleiche anerkennen wollte«. (Hecker a. a. O., S. 8.)

alle Gerüche, alle Geschmäcke; er hält dies All in sich eingeschlossen: er redet nicht, er kümmert sich um nichts; — dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist dieses Brahman. Mit diesem werde ich, wenn ich aus diesem Leben scheide, vereinigt sein. Wem solche Erkenntnis ward, für den, fürwahr, gibt es keinen Zweifel. Also sprach Šāṇḍilya — Šāṇḍilya.«[1])

Kurz und treffend drückt Deussen diesen Grundgedanken der Upaniṣads mit den Worten aus: »Das Brahman, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem Ātman, mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äufserlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden[2]).« Diese Lehre hat ihren schärfsten und kühnsten Ausdruck in dem Upaniṣad-Worte gefunden, welches später zum Glaubensbekenntnis von Millionen von Indern geworden ist, in dem (von Schopenhauer so oft zitierten) tat tvam asi, »das bist du«, d. h. das Weltall und das Brahman, das bist du selbst, oder mit anderen Worten: Die Welt ist nur insofern, als sie in deinem eigenen Innern zur Erscheinung kommt. Hören wir, in welcher Weise die Dichterphilosophen der Upaniṣads diese Lehre von der Wesenseinheit der Welt mit dem Brahman und des Brahman mit dem Ātman anschaulich zu machen suchen[3]):

»Švetaketu war der Sohn des Uddālaka Āruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: ‚Švetaketu, begib dich als Vedaschüler zu einem Lehrer. Denn, mein Lieber, in unserer Familie ist es nicht üblich, dafs man, ohne den Veda gelernt zu haben, nur so dem Namen nach ein Brahmane ist.' Da nahm er denn, zwölf Jahre alt, die Schülerweihe. Und nachdem er mit vierundzwanzig Jahren alle Vedas ausgelernt hatte, kam er nach Hause — hochmütig, aufgeblasen und sich für einen Gelehrten haltend. Da sprach zu ihm sein Vater: ‚Da du nun, mein lieber Švetaketu, so hochmütig und aufgeblasen bist, dich für einen Gelehrten hältst, sage mir, hast du denn auch jene Lehre erfragt, durch welche das Ungehörte zu Gehörtem, das Ungedachte zu Gedachtem, das Unerkannte zu Erkanntem wird?' ‚Ehrwürdiger, wie lautet denn diese Lehre?' ‚Gleichwie, mein Lieber, durch einen

[1]) Chāndogya-Upaniṣad III, 14. Vgl. oben S. 196.
[2]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2. S. 37.
[3]) Chāndogya-Upaniṣad VI. 1 ff.

Tonklumpen alles Tönerne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Ton —; und gleichwie, mein Lieber, durch ein kupfernes Kleinod alles Kupferne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Kupfer —; und gleichwie, mein Lieber, durch eine Nagelschere alles Eiserne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Eisen: so, mein Lieber, verhält es sich mit dieser Lehre.' ‚Sicherlich haben meine ehrwürdigen Lehrer dies nicht gewuſst; denn wenn sie es gewuſst hätten, warum hätten sie es mir nicht mitgeteilt? So mögest denn du, Ehrwürdiger, es mir erklären.' ‚Gut, mein Lieber,' sagte der Vater.

‚Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites. Es haben wohl manche gesagt: Nur das Nichtseiende war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites, und aus diesem Nichtseienden ist das Seiende entstanden. Wie könnte sich aber, mein Lieber, dies also verhalten? Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites.'« (Er führt dann weiter aus, wie dieses Seiende die Glut, diese das Wasser und dieses die Nahrung geschaffen; und wie das Seiende, indem es jene drei Elemente durchdrang, die Sinnenwelt aus sich entwickelt habe. An den Erscheinungen des Schlafes, des Hungers und des Durstes erläutert er dann, wie alles auf die drei Elemente, Glut, Wasser, Nahrung — oder, wie wir sagen würden: Feuer, Wasser, Erde —, zurückgeht, während diese drei Elemente wieder nur auf dem Seienden beruhen. Da aber dieses Seiende mit dem Ātman, seiner Seele, in alle Wesen eingedrungen ist, so ist es eben auch die Seele in uns. Wenn daher ein Mensch stirbt, so wird er wieder zu dem, was er ursprünglich war; er vereinigt sich wieder mit dem Seienden, aus welchem er hervorgegangen ist. Nun folgt eine Reihe von Bildern, welche alle die Lehre von der Einheit der Welt mit dem Alleinseienden und der menschlichen Seele erläutern sollen). »‚So wie, mein Lieber, die Bienen, wenn sie Honig bereiten, die Säfte der verschiedensten Bäume sammeln und dann den Saft zu einer Einheit zusammentragen; — so wie in dieser Einheit jene Säfte keinen Unterschied beibehalten, so daſs sie sagen könnten: ich bin der Saft dieses Baumes, ich bin der Saft jenes Baumes, — also, mein Lieber, haben auch alle diese Geschöpfe hier, wenn sie in dem Seienden aufgegangen sind, kein Bewuſstsein davon, daſs sie in dem Seienden aufgegangen. Was sie auch immer hier sein mögen, ob Tiger oder Löwe, Wolf oder Eber, Wurm oder Vogel, Bremse oder Mücke, — zu diesem (nämlich dem Seienden) werden sie. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Śvetaketu!' ‚Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.' ‚Gut, mein Lieber . . .'

‚Hole mir eine Frucht von dem Feigenbaume dort.' ‚Hier ist sie,

Ehrwürdiger.' ,Spalte sie.' ,Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.' ,Was siehst du darin?' ,Ganz kleinwinzige Körnchen, Ehrwürdiger!' ,Spalte eines von diesen.' ,Es ist gespalten.' ,Was siehst du darin?' ,Nichts, Ehrwürdiger.' Da sprach jener zu ihm: ,Mein Lieber, jenes ganz Feine, was du nicht wahrnimmst, ist es, infolge dessen dieser grofse Feigenbaum dasteht. Glaube mir, mein Lieber, dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.' ,Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.' ,Gut, mein Lieber.'

,Lege dieses Stück Salz ins Wasser und komme morgen früh wieder zu mir.' Jener tat also. Da sprach der Vater zu ihm: ,Bringe mir doch das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.' Er griff danach, fand es aber nicht; wie verschwunden war es. ,Koste doch einmal von der einen Seite des Wassers. Wie schmeckt es?' ,Salzig.' ,Koste von der Mitte. Wie schmeckt es?' ,Salzig.' ,Koste von der andern Seite. Wie schmeckt es?' ,Salzig.' ,Ifs etwas dazu und komme dann wieder zu mir.' Er tat also, aber der Salzgeschmack blieb immer noch. Da sprach der Vater zu ihm: ,Wahrlich, mein Lieber, auch hier (in diesem Leib) nimmst du das Seiende nicht gewahr, und doch ist es da. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.'«

Was uns vor diesen alten Denkern Indiens die höchste Achtung einflöfsen mufs, das ist der Ernst und der Eifer, mit dem sie das göttliche Prinzip oder was Kant das Ding-an-sich nennen würde — ob sie es nun »das Eine« oder »das Seiende«, ob sie es das Brahman oder den Ātman nannten — zu ergründen suchten. So lesen wir in einem Dialog, der in zwei Upaniṣads in zwei verschiedenen Versionen wiederkehrt[1]), wie Gārgya Bālāki, ein stolzer und gelehrter Brahmane zu Ajātašatru, dem König von Benares, kommt und sich anheischig macht, ihm das Brahman zu erklären. Der Reihe nach erklärt er den Puruṣa, d. h. den persönlichen Geist, in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser, sodann den Geist, der als Spiegelbild oder Schatten, der im Echo, im Tone, im Traume, im menschlichen Körper oder im Auge erscheint, für das Brahman. Ajātašatru ist aber von keiner dieser Erklärungen befriedigt, so dafs schliefslich der gelehrte Brahmane zum König selbst in die Lehre geht, der ihm dann auseinandersetzt, dafs das wahre Brahman nur in dem erken-

[1]) Kauṣītaki-Up. IV und Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 1.

nenden Geist (Puruṣa) im Menschen, d. h. im Ātman, im Selbst, zu suchen sei. »Wie eine Spinne mit ihrem Gewebe aus sich herausgeht, wie von einem Feuer die kleinen Fünkchen nach allen Richtungen auseinanderfliegen, so gehen aus diesem Ātman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen hervor.«

In ähnlicher Weise wird in einer berühmten Upaniṣadstelle der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Ātman dargetan. Da lesen wir:

»,Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat.' Also sprach Prajāpati. Das vernahmen sowohl die Götter als auch die Dämonen, und sie sprachen: ,Wohlan, wir wollen diesen Ātman erforschen, — den Ātman, durch dessen Erforschung man alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche erlangt.' Und Indra machte sich auf von den Göttern, Virocana aber von den Dämonen, und beide kamen, ohne dafs sie sich verabredet hätten, mit Brennholz in der Hand zu Prajāpati [1]). Sie verweilten als Schüler zweiunddreifsig Jahre bei ihm. Da sprach zu ihnen Prajāpati: ,Wonach ist euer Verlangen, dafs ihr als Schüler hier gewohnt habt?' Und sie sprachen: ,Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat. Diese deine Rede, Ehrwürdiger, hat man vernommen. Nach diesem (Ātman) ist unser Verlangen; darum haben wir hier als Schüler bei dir gewohnt.'« (Prajāpati erklärt ihnen nun zuerst, dafs der Puruṣa im Auge oder im Schattenbild der Ātman sei. Virocana gibt sich damit zufrieden, kehrt zu den Dämonen zurück und verkündet ihnen die Lehre, dafs der Leib der Ātman sei, und dafs man nur den Leib zu erfreuen und zu pflegen brauche, um alle Welten zu erlangen. Indra aber sieht bald ein, dafs die von Prajāpati gegebene Erklärung nicht ernst gemeint sein könne. Unbefriedigt kehrt er zurück und weilt abermals zweiunddreifsig Jahre als Schüler bei Prajāpati.) »Da sprach dieser zu ihm: ,Der (Geist), der im Traume [2])

[1]) Der Schüler mufs beim Lehrer wohnen und ihm dienen, insbesondere für das heilige Feuer sorgen. »Mit Brennholz in der Hand kommen« heifst daher so viel wie »als Schüler zu jemand in die Lehre gehen«.

[2]) So wie in den Upaniṣads die Entwicklung des Ātmanbegriffes durch die Vorstufen des Puruṣa im Auge, im Spiegelbild, im Schatten

froh umherschweift, der ist der Ātman, das ist das Unsterbliche, das Gefahrlose, das ist das Brahman.' Da zog Indra beruhigten Herzens von dannen.« (Ehe er aber noch zu den Göttern gelangt war, begriff er, dafs auch das Traumbild noch nicht der wahre Ātman sein könne. Abermals kehrt er zu Prajāpati zurück und weilt zweiunddreifsig Jahre als Schüler bei ihm. Nun erklärt Prajāpati die Seele im traumlosen Tiefschlaf für den wahren Ātman. Indra ist auch damit noch nicht zufrieden, er kehrt zurück, und Prajāpati läfst ihn noch fünf Jahre bei sich wohnen, worauf er ihm endlich die Lehre vom wahren Ātman eröffnet.) »,O Indra, sterblich fürwahr ist dieser Leib, vom Tode in Besitz genommen. Er ist die Wohnstätte jenes unsterblichen, körperlosen Ātman. Von Lust und Unlust in Besitz genommen ist der mit dem Körper verbundene (Ātman), denn solange er mit dem Körper verbunden ist, gibt es für ihn keine Abwehr von Lust und Unlust. Wenn er aber körperlos ist, dann freilich berühren ihn Lust und Unlust nicht . . . Wenn nun das Auge auf den Äther dort gerichtet ist, so ist er der Geist (Puruṣa) im Auge, das Auge dient aber nur zum Sehen Und der Ātman ist es, der da weifs: „dies will ich riechen"; das Geruchsorgan dient nur zum Riechen. Und der Ātman ist es, der da weifs: „dies will ich sprechen"; die Stimme dient nur zum Sprechen. Und der Ātman ist es, der da weifs: „dies will ich hören"; das Gehörorgan dient nur zum Hören. Und der Ātman ist es, der da weifs: „dies will ich denken"; das Denkorgan ist sein göttliches Auge. Er aber ist es, der sich freut, wenn er mit dem Denkorgan, diesem göttlichen Auge, die Gegenstände seiner Wünsche sieht. Ihn fürwahr, diesen Ātman, verehren die Götter in der Brahmanwelt; darum sind alle Welten von ihnen in Besitz genommen und alle ihre Wünsche erfüllt. Und der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, der diesen Ātman gefunden hat und erkennt.' Also sprach Prajāpati, so sprach Prajāpati.« [1])

So wird also auch hier wieder der wahre Ātman als der wissende und erkennende Geist im Menschen erklärt. Dafs aber dieser Ātman mit dem Weltall eins ist und alles nur existiert,

---

und im Traumbild, wozu oft noch der Prāṇa oder Lebensodem kommt, bis zum wahren Ātman verfolgt wird, so finden wir in merkwürdiger Übereinstimmung auch bei den Naturvölkern den Atem, das Augenmännchen, das Spiegelbild, den Schatten und die Traumbilder als Vorstufen des Seelenglaubens. (Vgl. E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873, I, S. 422 ff. Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900, S. 247 ff.)

[1]) Chāndogya-Upaniṣad VIII, 7—12. Eine sehr freie poetische Bearbeitung dieses Stückes findet sich unter dem Titel »Die Belehrung der Götter« bei Luise Hitz, Ganga-Wellen. München 1893.

insofern es in dem erkennenden Selbst ist, lehrt das schöne Gespräch zwischen Yājñavalkya und Maitreyī. Yājñavalkya ist im Begriffe, sein Haus zu verlassen, um sein Leben als Einsiedler im Walde zu beschliefsen. Da will er zwischen seinen beiden Frauen die Teilung machen und teilt dies der einen, der Maitreyī, mit.

»Da sprach Maitreyī: ‚Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein?' — ‚Mit nichten!' sprach Yājñavalkya, ‚sondern wie das Leben der Wohlhabenden also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.' — Da sprach Maitreyī: ‚Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzest.' — Yājñavalkya sprach: ‚Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du; komm, setze dich, ich werde es dir erklären; du aber merke auf das, was ich dir sage.' Und er sprach: ‚Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb ...; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb. Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyī; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst.'« [1])

Eine der häufigsten Benennungen des Ātman in den Upaniṣads ist das Wort Prāṇa, d. h. »Lebensodem, Leben, Lebensprinzip«. Und zahlreiche Stellen der Upaniṣads beschäftigen sich mit diesem Prāṇa, welcher mit dem erkennenden Selbst eins ist; oder auch mit dem Verhältnis desselben zu den Organen der Seele, den sogenannten Prāṇas (prāṇāḥ, Plural von prāṇa). Diesen Organen — Sprache, Atem, Gesicht, Gehör und Denkorgan — entsprechen im Weltall fünf Naturkräfte: das Feuer, der Wind, die Sonne, die Weltgegenden und der Mond. Und von der Wechselwirkung zwischen den Organen und den Natur-

[1]) Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 4. Übersetzung von P. Deussen, Sechzig Upanishads, S. 416 ff.

kräften ist in den Upaniṣads oft die Rede. Es ist das gewissermaſsen die von der Metaphysik allerdings nicht zu trennende Psychologie der Upaniṣads. Sehr beliebt ist das oft erzählte »psychologische Märchen« vom Rangstreit der Lebensorgane. Da wird erzählt, wie die Prāṇas oder Lebensorgane einst um den Vorrang stritten. Sie gingen zum Vater Prajāpati, daſs er ihren Streit schlichte.

»Er aber sprach zu ihnen: ‚Derjenige ist der Beste von euch, nach dessen Weggang sich der Körper am schlechtesten befindet.‘ Da zog die Sprache aus, und nachdem sie ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte sie zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?‘ ‚Gerade so‘, sagten sie, ‚wie Stumme, die nicht reden, aber mit dem Atem atmen, mit dem Gesicht sehen, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.‘ Und die Sprache begab sich wieder (in den Körper) hinein. Da zog das Gesicht aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?‘ ‚Gerade so‘, sagten sie, ‚wie die Blinden, die nicht sehen, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.‘ Und das Gesicht begab sich wieder hinein. Da zog das Gehör aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?‘ ‚Gerade so‘, sagten sie, ‚wie Taube, die nicht hören, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Denkorgan denken.‘ Und das Gehör begab sich wieder hinein. Da zog das Denkorgan aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?‘ ‚Gerade so‘, sagten sie, ‚wie Einfältige, die nicht denken, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Gehöre hören.‘ Und das Denkorgan begab sich wieder hinein. Als aber nun der Atem (Prāṇa) ausziehen wollte, da riſs er die anderen Lebensorgane mit heraus, gerade so, wie ein edles Roſs die Pflöcke der Fuſsfesseln mit herausreiſst. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: ‚Ehrwürdiger, komm, du bist der Beste von uns. Ziehe nicht aus!‘ . . . Darum nennt man sie nicht die Sprachen, nicht die Gesichte, nicht die Gehöre, nicht die Denkorgane, sondern man nennt sie die **Prāṇas**, denn eben der **Prāṇa** ist sie alle.«[1])

Sowie die Lehre vom Prāṇa und den Prāṇas mit der Grundlehre vom Ātman zusammenhängt, so gibt dieselbe Lehre den Dichterphilosophen der Upaniṣads auch Anlaſs zu groſsartigen philosophischen Dichtungen, wie man sie wohl am besten be-

[1]) Chāndogya-Up. V. 1. Vgl. Bṛhadāraṇyaka-Up. VI, 1, 7—14.

zeichnen kann, über die Schicksale des individuellen Ātman, d. h. der menschlichen Seele, in den Zuständen des Wachens und des Träumens, des Schlafes und des Sterbens, und auf ihren Wanderungen ins Jenseits bis zu ihrer endlichen »Erlösung«, d. h. ihrem völligen Aufgehen in dem Brahman. So entwirft vor allem die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV, 3—4) von den Schicksalen der Seele ein Bild, welches, wie Deussen[1]) mit Recht bemerkt, »an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Litteratur und vielleicht in der Litteratur aller Völker dasteht.« Hier finden wir auch die Lehre von der Seelenwanderung und die mit ihr aufs engste zusammenhängende ethische Lehre vom Karman, der Tat, die mit der Sicherheit eines Naturgesetzes ihre Folgen haben mufs, zum erstenmal klar und deutlich entwickelt. Diese grofse, später — namentlich im Buddhismus — auf allen Gassen und Strafsen gepredigte Lehre von der Tat ist in den Upaniṣads noch ein grofses Mysterium. Ārtabhāga fragt den Yājñavalkya:

»,Yājñavalkya,' sagte er, ,wenn nach dem Tode dieses Menschen hier seine Stimme in das Feuer eingeht, sein Atem in den Wind, sein Gesicht in die Sonne, sein Denkorgan in den Mond, sein Gehör in die Weltgegenden, sein Leib in die Erde, seine Seele (Ātman) in den Äther, seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume und sein Blut und Samen im Wasser niedergelegt wird, — wo ist dann dieser Mensch?' ,Nimm mich bei der Hand, mein Lieber!' sprach Yājñavalkya. ,Ārtabhāga, wir beide wollen davon wissen; nicht gehört diese unsere Angelegenheit unter die Leute.' Und die beiden gingen hinaus und beredeten sich miteinander; und die Tat war es, wovon sie sprachen; die Tat war es, die sie priesen. Gut, fürwahr, wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat«[2]).

Ausführlicher wird diese Lehre dann im Anschlufs an die grofsartige Schilderung vom Auszug der Seele aus dem Körper behandelt. Da heifst es:

»Die Spitze seines Herzens beginnt zu leuchten, und bei dieser Leuchte zieht der Ātman aus, sei es aus dem Auge, oder aus dem Kopfe, oder aus anderen Körperstellen. Und indem er auszieht, folgt ihm der Lebensodem (Prāṇa) nach; und hinter dem ausziehenden Lebensodem her ziehen alle Lebensorgane hinaus, und auch das Bewufstsein folgt ihnen nach. Er aber, der Erkennende (der Ātman), ist

---

[1]) Sechzig Upanishads, S. 463.
[2]) Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 2, 13 f.

mit Erkenntnis ausgestattet. An ihm bleiben das Wissen und die Taten, die Erfahrungen des früheren Lebens, haften. Gleichwie eine Raupe, wenn sie an das Ende eines Grashalms gelangt ist, sich in sich selbst zusammenzieht, ebenso zieht sich der Mensch, wenn er den Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, in sein Selbst (Ātman) zusammen. Gleichwie eine Stickerin von einer Stickerei ein Teilchen abtrennt und daraus eine andere, ganz neue und schönere Form schafft, ebenso schafft sich der Mensch hier, nachdem er diesen Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, eine andere, ganz neue und schönere Form, die eines Ahnengeistes oder eines Gandharva, eines Brahman oder eines Prajāpati, eines Gottes oder eines Menschen oder die irgendeines anderen Wesens. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er; wer Gutes getan, wird als Guter, wer Böses getan, als Böser wiedergeboren. Gut wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat Darum sagt man ja: »Der Mensch hier ist ganz aus Begierde gebildet, und je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Entschlufs, und je nachdem sein Entschlufs ist, danach vollzieht er die Tat, und je nachdem er die Tat vollzieht, danach ist sein Geschick.'« [1])

Infolge dieser Lehre vom Karman spielt das moralische Element in den Upaniṣads eine weit gröfsere Rolle als in den Brāhmaṇas. Viel Raum für eine eigentliche Sittenlehre ist jedoch auch in den Upaniṣads nicht übrig. Verhältnismäfsig selten begegnen uns sittliche Vorschriften, wie sie z. B. in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 11) der Lehrer dem scheidenden Schüler mit auf den Lebensweg gibt:

»Sprich die Wahrheit, tue deine Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer (nach Beendigung der Lehrzeit) die liebe Gabe gebracht hast, sorge dafür, dafs der Faden deines Geschlechts nicht abreifse . . . Vernachlässige nicht die Zeremonien für die Götter und Manen. Ein Gott sei dir die Mutter, ein Gott sei dir der Vater, ein Gott sei dir der Lehrer, ein Gott sei dir der Gast« u. s. w.

Interessanter und viel mehr upaniṣad-artig als diese Moralvorschriften ist eine andere auf die Ethik bezügliche Stelle, die wir in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (V, 2) finden:

»Dreierlei Söhne des Prajāpati, die Götter, die Menschen und die Dämonen, weilten bei ihrem Vater Prajāpati als Schüler. Nachdem die Götter als Schüler da geweilt hatten, sprachen sie: 'Sage uns etwas, Herr!' Und er sprach zu ihnen die Silbe 'da' und sagte: 'Habt ihr

---

[1]) Bṛhadāraṇyaka-Up. IV. 4, 2—5

das verstanden?' ,Wir haben es verstanden,' sagten sie; ,du hast uns gesagt: dāmyata (bezähmet euch).' ,Jawohl,' sprach er; ,ihr habt es verstanden.' — Da sprachen zu ihm die Menschen: ,Sage uns etwas, Herr!' Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe ,da' und sagte: ,Habt ihr das verstanden?' ,Wir haben es verstanden', sagten sie, ,du hast zu uns gesagt: datta (spendet).' ,Jawohl,' sprach er, ,ihr habt es verstanden.' — Da sprachen zu ihm die Dämonen: ,Sage uns etwas, Herr!' Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe ,da' und sagte: ,Habt ihr das verstanden?' ,Wir haben es verstanden,' sagten sie; ,du hast uns gesagt: dayadhvam (habet Mitleid).' ,Jawohl,' sprach er; ,ihr habt es verstanden.' — Und ebendieses ist es, was jene göttliche Stimme, der Donner, verkündet: da-da-da, das heifst: dāmyata, datta, dayadhvam. Darum lerne er diese drei Dinge: Selbstbezähmung, Freigebigkeit und Mitleid.«

Dafs uns aber solche ethische Lehren in den Upaniṣads nur selten begegnen, ist begreiflich genug. Nach der Lehre der Upaniṣads ist das höchste zu erstrebende Ziel die Vereinigung mit dem Brahman, und diese Vereinigung ist nur zu erreichen durch Aufgeben des Nichtwissens, durch Erkenntnis. Nur wer die Einheit des Ātman mit dem Brahman, die Einheit der Seele mit Gott erkannt hat, wird der Erlösung, d. h. der völligen Vereinigung mit dem Brahman, teilhaftig. Um aber dieses höchste Ziel zu erreichen, ist es notwendig, alle Werke, sowohl gute wie böse, aufzugeben. Opfer und fromme Werke führen ja immer nur zu neuen Wiedergeburten, das Wissen allein führt hinaus aus diesem Irrsal zum Einzigen und Ewigwahren. »Wie an dem Lotosblütenblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weifs [1].« Schon in den Brāhmaṇas und Āraṇyakas ist oft und oft von den Vorteilen die Rede, die demjenigen zuteil werden, der irgendeine Geheimlehre der Opferwissenschaft kennt, — »der dieses weifs«. Für die Upaniṣads aber ist nichts bezeichnender, als die unzählige Male wiederkehrende Verheifsung von Glück und Seligkeit, von irdischen Gütern und himmlischen Wonnen als Lohn für den, »der dieses weifs«. Der Gedanke, dafs Wissen nicht blofs Macht, sondern das höchste zu erstrebende Ziel sei, zieht sich durch alle Upaniṣads. Nicht nur Indra dient dem Prajāpati 101 Jahre als Schüler, sondern auch von Menschen wird oft berichtet, dafs sie jahrelang als Schüler einem Lehrer dienen, um von ihm

[1] Chāndogya-Up. IV, 14, 3. Vgl. Kauṣītaki-Up. I, 4; III, 8.

irgendein Wissen überliefert zu erhalten. Könige sind bereit, Tausende von Kühen und Haufen Goldes dem Brahmanen zu schenken, der ihnen die Lehre vom wahren Ātman oder Brahman zu verkünden weiſs. Aber auch Brahmanen demütigen sich vor Königen, Reiche vor Bettlern, wenn diese, wie das nicht selten der Fall ist, im Besitze höherer Weisheit sind[1]). Ihren ergreifendsten Ausdruck hat aber diese Sehnsucht nach Wissen in der herrlichen Dichtung von Naciketas gefunden, welche uns die Kāṭhaka-Upaniṣad überliefert hat.

Der Jüngling Naciketas ist in die Unterwelt hinabgestiegen und der Todesgott hat ihm drei Wünsche freigestellt. Naciketas wünscht sich als erstes, daſs er wieder lebend zu seinem Vater zurückkehren möge, als zweites wünscht er sich himmlische Seligkeit. Da er aber den dritten Wunsch aussprechen soll, sagt er:

»Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch dahin ist:
‚Er ist,‘ sagt dieser; ‚er ist nicht,‘ sagt jener.
Das möchte ich, von dir belehrt, ergründen,
Das sei die dritte Gabe, die ich wähle!‘

Darauf erwidert Yama, daſs diese Frage, was mit dem Menschen nach dem Tode geschehe, so schwer zu ergründen sei, daſs selbst die Götter einst darüber in Zweifel gewesen; und er bittet den Jüngling auf diesen seinen Wunsch zu verzichten:

»Wähl hundertjährige Kinder dir und Enkel,
Viel Herden, Elefanten, Gold und Rosse,
Erwähle groſsen Grundbesitz an Land dir,
Und lebe selbst, soviel du willst der Herbste!

Wenn dies als Wunsch du schätzest gleich an Werte,
So wähle Reichtum dir und langes Leben,
Ein Groſser, Naciketas, sei auf Erden,
Ich mache zum Genieſser aller Lust dich.

Was schwer erlangbar ist an Lust hienieden,
Erbitte nach Belieben alle Lust dir, —
Schau hier auf Wagen holde Frau'n mit Harfen,
Wie solche nicht von Menschen zu erlangen.
Ich schenke dir sie, daſs sie dich bedienen, —
Nur frag nicht, Naciketas, nach dem Sterben!«

---

[1]) Vgl. oben S. 198 ff

Naciketas aber läfst sich durch diese Verheifsungen irdischer Güter von seinem Wunsch nicht abbringen:

»Was uns, o Tod, gegönnt an Kraft der Sinne,
Die Sorge für das Morgen macht es welken.
Auch ganz gelebt, ist doch nur kurz das Leben. —
Behalte deine Wagen, Tanz und Spiele.

Durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen!
Wen lockte Reichtum, der dir sah ins Auge?
Lafs leben uns, solang es dir genehm ist!
Als Gabe aber wähle ich nur jene. . . .

Worüber jener Zweifel herrscht hienieden,
Was bei dem grofsen Hingang wird, das sag uns;
Der Wunsch, der forschend dringt in dies Geheimnis,
Den wählt, und keinen andern, Naciketas.«

Da preist Yama, der Todesgott, den Naciketas, dafs er das Wissen und nicht die Lüste gewählt, und teilt ihm endlich die Lehre von der Unsterblichkeit des Ātman mit[1]).

Wie aber diese Hochschätzung des Wissens nicht nur zur Abkehr von irdischen Genüssen, sondern zur Weltverachtung überhaupt führt, das zeigt uns eine andere Upaniṣad, in welcher zum erstenmal jener pessimistische Grundzug des indischen Denkens zutage tritt, der uns in der späteren indischen Litteratur immer wieder begegnen wird. Da lesen wir[2]):

»Es begab sich, dafs ein König mit Namen Bṛhadratha, nachdem er seinen Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte, in der Erkenntnis, dafs dieser Leib vergänglich ist, sich der Entsagung zuwandte und in den Wald hinauszog. Dort gab er sich der höchsten Kasteiung hin, indem er in die Sonne schauend und mit emporgereckten Armen dastand. Nach Ablauf von eintausend Tagen nahte sich ihm . . . der des Ātman kundige, verehrungswürdige Śākāyanya. ‚Stehe auf, stehe auf und wähle dir einen Wunsch!' so sprach er zu dem Könige. Der

---

[1]) Die obigen Verse in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 270 f. Eine sehr freie poetische Bearbeitung des Gedichtes gibt Luise Hitz, Ganga-Wellen, München 1893. Ohne gegen den Geist der Upaniṣad zu verstofsen, hat die Dichterin die im Original etwas fragmentarische und zerfahrene Darstellung zusammengedrängt und zu einem Ganzen abgerundet.

[2]) Maitrāyaṇa-Up. I, 2—4 in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 315 ff.

bezeugte ihm seine Verehrung und sprach: ‚O Ehrwürdiger! ich bin nicht des Ātman kundig. Du kennst seine Wesenheit, wie wir vernommen; diese wollest du uns erklären!'« (Der Brahmane will ihm diesen Wunsch ausreden und fordert ihn auf, sich etwas anderes zu wünschen. Da bricht der König in die Worte aus:) »O Ehrwürdiger! In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen! In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen! Auch sehen wir, dafs diese ganze Welt vergänglich ist, so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.« (Es folgt dann eine Aufzählung von Königen und Helden der Vorzeit, die zugrunde gehen mufsten, sowie von Göttern und Halbgöttern, die alle der Vernichtung anheimfallen.) »Aber was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andere Dinge, — Vertrocknung grofser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, . . . Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle, — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude geniefsen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren mufs! Darum errette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem blinden (wasserlosen) Brunnenloche. Du, o Ehrwürdiger, bist unsere Zuflucht.«

Es ist aber bemerkenswert, dafs diese Stelle, zu der sich sowohl in der buddhistischen wie in der späteren Sanskritlitteratur zahlreiche Parallelen finden liefsen, einer der späteren Upaniṣads angehört. Denn die Maitrāyaṇa-Upaniṣad steht durch Sprache und Stil der klassischen Sanskritlitteratur näher als dem Veda und ist entschieden nachbuddhistisch[1]). In den alten vedischen Upaniṣads finden sich nur erst die Keime des Pessimismus in der Lehre von der Nichtwirklichkeit der Welt. Wirklich ist ja nur das Brahman, und dieses ist der Ātman, die Seele, »welche über den Hunger und den Durst, den Schmerz und den Wahn, das Alter und den Tod erhaben ist«. »Was davon verschieden ist, das ist voll von Leiden«, — ato'nyad ārtam[2]).

[1]) Maitr.-Up. VII, 8 f. enthält deutliche Anspielungen auf die Buddhisten als Ketzer.

[2]) Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 5.

Aber »was davon verschieden ist«, existiert ja gar nicht in Wirklichkeit, und darum ist auch das Leid und Weh der Welt nicht wirklich. Der Wissende, der die Lehre von der Einheit begriffen hat, kennt keine Furcht, keinen Schmerz. »Der die Wonne des Brahman kennt, für den gibt es keine Furcht.« »Wo wäre Wahn, wo Kummer für den, der die Einheit kennt?« »Wonne« (ānanda) ist ein Name des Brahman. »Aus Wonne bestehend« (ānandamaya) ist der Ātman. Und wie ein Triumphgesang des Optimismus klingen die Worte einer Upaniṣad: »Wonne ist das Brahman. Denn wahrlich, aus der Wonne entstehen alle diese Wesen, durch die Wonne leben sie, nachdem sie entstanden, und in die Wonne gehen sie, wenn sie dahinscheiden, wieder ein.« [1])

So ist die Lehre der Upaniṣads im Grunde nicht pessimistisch. Freilich ist nur ein kleiner Schritt von dem Glauben an die Nichtwirklichkeit der Welt zur Weltverachtung. Je überschwenglicher die Wonne des Brahman gepriesen wurde, desto nichtiger, desto wertloser erschien das irdische Dasein [2]). Darum hat auch der Pessimismus der späteren indischen Philosophie seine Wurzeln doch in den Upaniṣads.

In der Tat wurzelt ja die ganze spätere Philosophie der Inder in den Upaniṣads. Ihre Lehren bildeten die Grundlage für die Vedānta-Sūtras des Bādarāyaṇa, ein Werk, von welchem ein späterer Schriftsteller [3]) sagt: »Dieses Lehrbuch ist das hauptsächlichste von allen Lehrbüchern. Alle anderen Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum sollen es alle, die nach Erlösung streben, hochhalten.« Auf diesem Lehrbuch sind die theologisch-philosophischen Systeme des Śaṅkara und des Rāmānuja aufgebaut, deren Anhänger noch heute nach Millionen zählen. Aber auch alle anderen philosophischen Systeme und Religionsbekenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte in Indien erstanden sind, der ketzerische Buddhismus nicht minder als die orthodox-brahmanische Religion der nachbuddhistischen Zeit, sind auf dem Boden der Upaniṣadlehren erwachsen.

---

[1]) Taittirīya-Up. II, 9. III, 6. Īśā-Up. 7.

[2]) Vgl. M. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, S. 116–120.

[3]) Madhusūdana Sarasvatī (in Webers »Indischen Studien« I, S. 9 und 20).

Was aber diesen philosophischen Dichtungen — man kann sie kaum besser bezeichnen — eine so ungeheure Macht über die Gemüter verliehen hat, das war nicht der Glaube an ihre göttliche Offenbarung — galten doch auch die einfältigsten Hymnen und die blödsinnigsten Brāhmaṇastellen als von der Gottheit verkündet —, sondern vielmehr der Umstand, daſs sie in die Sprache der Poesie gekleidet, sich ebensosehr an die Herzen, als an die Geister wandten. Und nicht darum haben die Upaniṣads über den Zeitraum von Jahrtausenden hinweg auch uns noch vieles zu sagen, weil sie, wie Schopenhauer behauptet, die »Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit« darstellen und »fast übermenschliche Konzeptionen« enthalten, »deren Urheber kaum als bloſse Menschen denkbar sind«[1]; nicht darum, weil, wie Deussen meint, diesen Denkern »wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluſs über das letzte Geheimnis des Seins geworden«, und weil — womit Deussen den Offenbarungsglauben der Inder zu rechtfertigen sucht — in den Upaniṣads »philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben«[2]; sondern darum, weil diese alten Denker so ernstlich um die Wahrheit ringen, weil in ihren philosophischen Dichtungen das ewig unbefriedigte menschliche Sehnen nach Wissen so innigen Ausdruck gefunden hat. Nicht »übermenschliche Konzeptionen« enthalten die Upaniṣads, sondern — das ist es gerade, was sie uns so wertvoll macht — menschliche, ganz und gar menschliche Versuche, der Wahrheit näherzukommen.

Für den Geschichtsforscher aber, der die Geschichte des menschlichen Denkens verfolgt, haben die Upaniṣads noch eine weit gröſsere Bedeutung. Von den mystischen Lehren der Upaniṣads zieht sich ein Gedankenstrom zur Mystik des persischen Sufiismus, zur mystisch-theosophischen Logoslehre der Neuplatoniker und der alexandrinischen Christen bis zu den Lehren der christlichen Mystiker Eckhart und Tauler und endlich zur Philosophie des groſsen deutschen Mystikers des neunzehnten Jahrhunderts

[1]) Hecker a. a. O., S. 7.

[2]) Deussen, System des Vedânta, S. 50, 99 f. Welche Übertreibungen

— Schopenhauers[1]). Was Schopenhauer den Indern verdankte, hat er uns selbst oft genug gesagt. Plato, Kant und »die Veden« (worunter bei Schopenhauer immer die Upaniṣads zu verstehen sind) nennt er selbst seine Lehrer. In seinem für die akademische Vorlesung bestimmten Manuskript schrieb er: »Die Resultate dessen, was ich Ihnen vorzutragen gedenke, stimmen überein mit der ältesten aller Weltansichten, nämlich den Vedas.« Die Erschliefsung der Sanskritlitteratur bezeichnet er als »das gröfste Geschenk unseres Jahrhunderts«, und er prophezeit, dafs der indische Pantheismus zum Volksglauben auch im Okzident werden dürfte. Geradezu wundervoll erscheint ihm die Übereinstimmung seines eigenen Systems mit dem der Upaniṣads, und er sagt uns, »dafs jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von ihm mitgeteilten Gedanken ableiten liefse, obgleich keineswegs auch umgekehrt diese schon dort zu finden sei«. Es ist ja bekannt, dafs auf seinem Tisch das Oupnek'hat aufgeschlagen lag und er darin vor dem Schlafengehen seine »Andacht« verrichtete. Und er sagt von diesem Buche: »Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«[2]) Die Grundlehre der Upaniṣads aber ist dieselbe, welche nach Schopenhauer »zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen war«, nämlich die Einheitslehre, d. h. die Lehre, »dafs alle Vielheit nur scheinbar sei, dafs in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach- und nebeneinander, sich darstellen, doch nur eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiert«[3]). Und wenn Ludwig Stein recht hat, der unlängst sagte: »Die Philosophie der Gegenwart ist der Monismus, das heifst die Einheitsdeutung alles Weltgeschehens,«[4]) — dann ist diese »Philosophie der Gegenwart« vor drei Jahrtausenden schon die Philosophie der alten Inder gewesen.

---

[1]) Über Schopenhauer als Mystiker vgl. Hecker a. a. O., S. 85 f.

[2]) Parerga und Paralipomena, herausg. von J. Frauenstädt, II, S. 427 (§ 185). Hecker a. a. O., S. 6 ff.

[3]) Schopenhauer, Grundlage der Moral, § 22. (Werke, herausg. von J. Frauenstädt, IV, S. 268 ff.)

[4]) Beilage der »Neuen freien Presse«, 10. Juli 1904.

Die Vedāṅgas.

In einer der Upaniṣads wird uns gesagt, dafs es zweierlei Wissenschaften gibt, eine höhere und eine niedrigere. Die höhere ist die, durch welche das unvergängliche Brahman erkannt wird, die niedrigere aber besteht aus »Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Phonetik, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie«[1]). Dies ist die älteste Aufzählung der sogenannten sechs Vedāṅgas, d. h. der sechs »Glieder« oder Hilfswissenschaften des Veda[2]). Ursprünglich sind damit weder eigene Bücher noch eigene Schulen gemeint, sondern nur Lehrgegenstände, welche in den vedischen Schulen selbst gelernt werden mufsten, um die vedischen Texte zu verstehen. Wir finden daher die Anfänge der Vedāṅgas bereits in den Brāhmaṇas und Āraṇyakas, wo wir neben den Erklärungen des Opferrituals auch bereits gelegentlich phonetische, grammatische, etymologische, metrische und astronomische Auseinandersetzungen finden. Im Laufe der Zeit wurden aber diese Gegenstände mehr systematisch behandelt, und es entstanden — immer noch innerhalb der vedischen Schulen — besondere Fachschulen für jede der sechs Hilfswissenschaften des Veda. Aus diesen sind dann eigene Lehrtexte, »Lehrbücher«, hervorgegangen, die in einem eigentümlichen, zum Auswendiglernen bestimmten Prosastil abgefafsten Sūtras.

Das Wort sūtra bedeutet ursprünglich »Faden«, dann eine »kurze Regel«, einen in wenigen Worten zusammengedrängten Lehrsatz. Wie nämlich — dies dürfte die Erklärung des Bedeutungsüberganges sein — aus mehreren Fäden ein Gewebe gemacht wird, so wird aus solchen kurzen Lehrsätzen ein Lehrsystem[3]) zusammengewoben. Ein gröfseres Werk, welches aus einer Aneinanderreihung solcher Sūtras besteht, heifst dann ebenfalls Sūtra[4]). Der Zweck dieser Werke ist ein rein praktischer.

[1]) Muṇḍaka-Up. I, 1, 5: ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvavedaḥ | šikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣam ||

[2]) Vgl. oben S. 51 und Ludwig, Der Rigveda III, S. 74 ff

[3]) Ähnlich bedeutet das Wort tantra ursprünglich »Gewebe«, dann ein Lehrsystem, ein litterarisches Werk, ein Buch.

[4]) Man vergleiche das Wort brāhmaṇa, welches ursprünglich »Ausspruch eines Theologen« bedeutet, dann kollektivisch für die Sammlungen solcher Aussprüche gebraucht wird, und das Wort upaniṣad, welches zuerst eine Geheimlehre, dann aber ein gröfseres Werk, eine Sammlung von Geheimlehren bezeichnet. (Oben S. 164 und 207 f.)

Es soll in denselben irgendein Wissen systematisch in gedrängter Kürze dargestellt werden, so dafs es der Schüler leicht auswendig lernen kann. Es gibt wohl in der ganzen Litteratur der Welt nichts Ähnliches wie diese Sūtras der Inder. Dem Verfasser eines solchen Werkes ist es darum zu tun, in möglichst wenigen Worten — selbst auf Kosten der Klarheit und Verständlichkeit — möglichst viel zu sagen. Der Grammatiker Patañjali hat den oft zitierten Ausspruch getan, dafs ein Sūtraverfasser sich über die Ersparnis eines halben kurzen Vokals ebenso freue wie über die Geburt eines Sohnes. Nur durch Beispiele ist es möglich, eine Vorstellung von der ganz eigenartigen aphoristischen Prosa dieser Werke, dem Sūtrastil, zu geben. Was in den beiden folgenden Stellen in unserer Übersetzung in Klammern gegeben ist, mufs ergänzt werden, um den Sinn der abgerissenen Worte verständlich zu machen:

Āpastambīya-Dharmasūtra I, 1, 1, 4—8:

Sūtra 4: (Es gibt) vier Kasten: Brahmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras.
Sūtra 5: Von diesen (ist) immer die vorhergehende der Geburt nach besser (als jede folgende)
Sūtra 6: Für (diejenigen, welche) nicht Śūdras (sind) und nicht böse Handlungen begangen haben, (ist vorgeschrieben:) Schülerweihe, Vedastudium, Feueranlegung; und (diese heiligen) Handlungen (sind) fruchtbringend (in dieser Welt und in der nächsten).
Sūtra 7: Gehorsam gegen die anderen Kasten (ist die Pflicht) der Śūdras.
Sūtra 8: Bei jeder vorhergehenden Kaste (ist) das Heil gröfser (d. h. je höher die Kaste ist, welcher ein Śūdra dient, desto gröfser ist das Heil, welches ihm dafür im Jenseits zuteil wird).

Gobhila-Gṛhyasūtra I, 5, 1—5; 8—9:

Sūtra 1: Nun beim Neu- und Vollmond (d. h. am Neumondstag und am Vollmondstag sind die folgenden Zeremonien zu verrichten):
Sūtra 2: An dem Vollmondstag (wo der Mond) zur (Zeit der Abend-) Dämmerung (aufgeht) soll er fasten.
Sūtra 3: Einige (Lehrer sagen): an dem (darauf)folgenden (Tag, d. h. wenn der Mond kurz nach Sonnenuntergang aufgeht, soll er fasten).
Sūtra 4: Ferner (soll er fasten) an dem Tage, an welchem der Mond nicht gesehen wird, (indem er) diesen als den Neumondstag (ansieht).
Sūtra 5: Am Ende der Monatshälften soll man fasten, am Anfang der Monatshälften soll man opfern (d. h. den Opfern am Neumondstag oder am Vollmondstag soll immer ein Fasttag vorhergehen).
Sūtra 8: An welchem Tage aber der Mond nicht gesehen wird, den

mache man zum Neumondstage (d. h. den soll man als den Neumondstag feiern).

Sūtra 9: Auch wenn (der Mond) nur einmal (des Tages gerade noch ein wenig) gesehen wird, (kann man diesen Tag als Neumondstag feiern; dann sagt man nämlich,) dafs (der Mond bereits) seinen Weg zurückgelegt hat.

Der Sanskrittext enthält also nur die nicht-eingeklammerten Worte. Der Schüler lernte nur diese aphoristischen Sätze auswendig; die notwendigen Erklärungen erhielt er vom Lehrer. In späteren Zeiten wurden diese Erklärungen der Lehrer auch niedergeschrieben, und sie sind uns in den umfangreichen Kommentaren erhalten, die es zu allen Sūtratexten gibt, und ohne welche die Sūtras für uns zumeist unverständlich sein würden. Hervorgegangen ist dieser eigentümliche Sūtrastil aus der Prosa der Brāhmaṇas. Diese aus fast lauter kurzen Sätzen bestehende Prosa der Brāhmaṇas, welcher die indirekte Rede ganz fehlt, in welcher die Aufeinanderfolge von Hauptsätzen nur selten durch einen Relativsatz oder Konditionalsatz unterbrochen wird, und deren Eintönigkeit blofs durch Partizipialkonstruktionen eine gewisse Abwechslung erfährt; in denen ferner — trotz einer gewissen Weitschweifigkeit, die sich namentlich in unbeholfenen Wiederholungen zeigt — vieles ungesagt bleibt, was sich beim mündlichen Vortrag und Unterricht von selbst versteht, während wir es in unseren Übersetzungen ergänzen müssen [1], — diese Prosa konnte leicht durch eine mehr und mehr übertriebene Vereinfachung zu solchen lapidarischen, abgehackten, blofs durch die allernotwendigsten Partikeln aneinandergereihten Sätzen umgemodelt werden, wie sie uns in den Sūtras vorliegen. Zum Zweck der gröfseren Silbenersparnis und einer noch knapperen Zusammenfassung trat nur noch ein neues Element hinzu: die Bildung langer Komposita, denen wir in den Sūtras zum erstenmal begegnen, und die dann für die klassische Sanskritlitteratur besonders charakteristisch geworden ist und in späterer Zeit immer mehr überhandgenommen hat. Dafs der Sūtrastil sich aus der Prosa der Brāhmaṇas entwickelt hat, kann man noch deutlich daraus ersehen, dafs in den ältesten Sūtratexten häufig Zitate aus den Brāhmaṇas vorkommen und öfters auch, ohne

---

[1] Vgl. oben S. 176 Anm 1.

dafs zitiert wird, brāhmaṇaartige Stellen sich mitten unter den Sūtras finden [1]).

Die Rituallitteratur.

Die ältesten Sūtrawerke sind denn auch in der Tat diejenigen, welche sich auch inhaltlich unmittelbar an die Brāhmaṇas und Āraṇyakas anschliefsen. Ja, in dem Aitareya-Āraṇyaka finden sich tatsächlich Stücke, welche nichts anderes als Sūtras sind und von der Überlieferung selbst den Sūtraverfassern Āśvalāyana und Śaunaka zugeschrieben und als nicht-offenbart bezeichnet werden [2]). Auch zum Sāmaveda gehören einige nur zu Unrecht als »Brāhmaṇas« bezeichnete Werke, die in Wirklichkeit Sūtras sind und ihrem Inhalte nach zur Vedāṅgalitteratur gezählt werden müssen. Das Ritual (kalpa), welches ja den Hauptinhalt der Brāhmaṇas ausmacht, ist denn auch dasjenige Vedāṅga, welches zuerst eine systematische Behandlung in eigenen Lehrbüchern, den sogenannten Kalpasūtras, erfahren hat. Sie entsprangen dem Bedürfnis, die Regeln für das Opferritual in einer kürzeren, mehr übersichtlichen und zusammenhängenden Form für die praktischen Zwecke der Priester zusammenzustellen. Je nachdem sich diese Kalpasūtras mit den in den Brāhmaṇas gelehrten Śrautaopfern oder mit den häuslichen Zeremonien und Opfern des täglichen Lebens, den Gṛhyariten, beschäftigen, heifsen sie Śrautasūtras und Gṛhyasūtras [3]).

Die Śrautasūtras enthalten demnach die Vorschriften über die Anlegung der drei heiligen Opferfeuer, über das Feueropfer (Agnihotra), die Neu- und Vollmondsopfer, die Jahreszeitenopfer, das Tieropfer und namentlich über das Somaopfer mit seinen zahlreichen Abarten [4]). Sie sind für uns die wichtigste Quelle für das Verständnis des indischen Opferkultes, und ihre

---

[1]) So sind einzelne Abschnitte des Śāṅkhāyana-Śrautasūtra in Stil und Charakter den Brāhmaṇas ähnlich (Weber, Indische Litteraturgeschichte, S. 59. Hillebrandt in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Śāṅkhāyana-Śrautasūtra) Auch in dem Baudhāyana-Kalpasūtra gibt es zahlreiche Stellen, die sich ganz wie Brāhmaṇas lesen.

[2]) Vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 314 f., 339.

[3]) Vgl. oben S. 50 f. und 139 f.

[4]) Vgl. oben S. 150 ff.

Bedeutung als religionsgeschichtliche Quellen kann nicht hoch genug veranschlagt werden [1]).

Noch mannigfaltiger und in mancher Hinsicht interessanter ist der Inhalt der Gṛhyasūtras [2]). Sie enthalten nämlich die Vorschriften über alle Gebräuche, Zeremonien und Opfer, durch welche das Leben des Inders von dem Augenblick an, wo er im Mutterschoſse empfangen wird, bis zu seiner Todesstunde und noch darüber hinaus durch die Totenzeremonien und den Seelenkult eine höhere »Weihe« — was die Inder saṃskāra nennen — empfängt. Wir finden demnach in diesen Werken eine groſse Menge von echt volkstümlichen Sitten und Gebräuchen ausführlich behandelt, die sich auf die Empfängnis, die Geburt, die Wöchnerin und das neugeborene Kind, die Namengebung, den ersten Ausgang und die erste Speisung des Kindes beziehen; wir finden genaue Vorschriften über das Haarscheren des Knaben, die Einführung des Schülers beim Lehrer (upanayana oder »Schülerweihe«), die Lebensweise des Brahmacārin oder Veda-

---

[1]) Von einem Śrautasūtra gibt es bis jetzt keine Übersetzung. Jedoch ist der Inhalt dieser Werke zum Teil in den Werken von A. Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1879, und Julius Schwab, Das altindische Tieropfer, Erlangen 1886, verarbeitet. Die gesamte Rituallitteratur, sowie die Hauptzüge des Rituals selbst, sowohl der Śrauta- wie der Gṛhyazeremonien, hat A. Hillebrandt im »Grundriſs«, Bd. III, Heft 2 (Rituallitteratur. Vedische Opfer und Zauber, Straſsburg 1897) ausführlich behandelt. Die Bedeutung der Śrautasūtras für die allgemeine Religionswissenschaft haben zuerst H. Hubert und M. Mauſs in ihrem »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (Année Sociologique, Paris 1897—1898, pp 29—138) vollauf gewürdigt.

[2]) Die Gṛhyasūtras sind leicht zugänglich in folgenden Ausgaben und Übersetzungen: Indische Hausregeln. Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. I. Âçvalâyana. Leipzig 1864—65. II. Pâraskara. Leipzig 1876 und 1878 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes III, IV und VI.) Das Çāṅkhāyanagṛihyam (Sanskrit und deutsch) von H. Oldenberg (im 15. Band der »Indischen Studien«). Das Gobhilagṛhyasūtra, herausgegeben und übersetzt von Friedrich Knauer. Dorpat 1884 und 1886. Vgl. auch M. Bloomfield, Das Gṛhyasaṃgrahapariçishṭa des Gobhilaputra (in ZDMG., Bd. XXXV), und P. v. Bradke, Über das Mānava-Gṛhya-Sūtra (in ZDMG., Bd. XXXVI). Eine englische Übersetzung der wichtigsten Gṛhyasūtras hat H. Oldenberg in den Sacred Books of the East, Vols. 29 und 30, veröffentlicht.

schülers, das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und die Entlassung des Schülers aus dem Dienste des Lehrers. In ausführlichster Weise werden dann namentlich die Gebräuche bei der Werbung, Verlobung und Hochzeit dargestellt. Hier in den Gṛhyasūtras werden auch die schon im Śatapatha-Brāhmaṇa (XI, 5, 6) erwähnten »fünf grofsen Opfer« ausführlich beschrieben. »Das sind in der Tat grofse Opferfeste,« heifst es emphatisch in dem Brāhmaṇa, und »grofse Opfer« werden sie genannt, weil die Vollziehung derselben zu den wichtigsten religiösen Pflichten eines jeden Hausvaters gehört, obgleich sie in Wirklichkeit nur aus kleinen Spenden und wenigen, einfachen Zeremonien bestehen. Es sind dies die täglichen Opfer an die Götter, Dämonen und Manen, die nur in dem andächtigen Auflegen eines Holzscheites auf das heilige Feuer des Herdes, einigen Speiseresten, einer Wasserspende zu bestehen brauchen, ferner die Bewirtung eines Gastes (als »Opfer an die Menschen« bezeichnet) und fünftens das als »Opfer an das Brahman (oder die Ṛṣis)« gedachte tägliche Lesen eines Veda-Abschnittes. Die einfachen Abend- und Morgenopfer, Neu- und Vollmondsopfer und die mit Opfern verbundenen Jahresfeste (aus denen die zu den Śrautaopfern gehörigen Agnihotra-, Darśapūrṇamāsa- und Cāturmāsyaopfer hervorgegangen sein dürften) finden wir ebenfalls in den Gṛhyasūtras dargestellt. Ferner werden uns die Bräuche und Zeremonien geschildert, die sich auf den Hausbau, die Viehzucht und die Landwirtschaft beziehen, desgleichen die Zauberriten, welche zur Abwehr von Krankheiten und unglückbedeutenden Vorzeichen dienen sollen, wie auch Beschwörungen und Riten für Liebeszauber u. dgl. Endlich behandeln die Gṛhyasūtras auch die Totengebräuche und die Manenopfer (Śrāddhas), die aber für so wichtig galten, dafs sie bald in eigenen Texten (Śrāddhakalpas) mit grofser Umständlichkeit behandelt worden sind[1]).

So gewähren uns denn diese Gṛhyasūtras, so unbedeutend sie auch als Litteraturwerke sein mögen, einen tiefen Einblick in das

---

[1]) Um die Erforschung der Totengebräuche und des Ahnenkults auf Grund der indischen Rituallitteratur hat sich namentlich W. Caland verdient gemacht durch die Werke: Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888. Altindischer Ahnenkult. Leiden 1893. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam 1896.

Leben der alten Inder. Sie sind in der Tat für den Kulturforscher ein wahrer Schatz. Man denke nur, wie mühsam sich der Altertumsforscher die Nachrichten über das tägliche Leben der alten Griechen und Römer aus den verschiedensten Werken zusammensuchen mufs. Hier in Indien haben wir nun in diesen unscheinbaren Sūtratexten in der Form von Regeln und Vorschriften die zuverlässigsten Nachrichten — wir können sagen: von Augenzeugen — über das tägliche Leben der alten Inder. Sie sind gleichsam die »Folklore-Journals« des alten Indiens. Zwar schildern sie das Leben des indischen Hausvaters nur von der religiösen Seite, da aber die Religion bei den alten Indern das ganze Dasein durchdrang, so sehr, dafs eigentlich nichts geschehen konnte, ohne dafs auch zugleich eine religiöse Zeremonie stattfand, sind sie für den Völkerforscher ganz unschätzbare Quellen für die volkstümlichen Sitten und Bräuche jener alten Zeit. Um so wichtiger sind sie, da sich, wie man längst entdeckt hat, zu den in den Gṛhyasūtras geschilderten Bräuchen zahlreiche Parallelen in den Sitten und Gebräuchen anderer indogermanischer Völker finden. Insbesondere hat die Vergleichung der griechischen, römischen, germanischen und slavischen Hochzeitsbräuche mit den in den Gṛhyasūtras enthaltenen Vorschriften gelehrt, dafs die Verwandtschaft der indogermanischen Völker sich nicht auf die Sprache beschränkt, sondern dafs diese sprachverwandten Völker auch in ihren Sitten und Bräuchen viele gemeinsame Züge aus vorgeschichtlicher Zeit bewahrt haben[1]).

[1]) Vgl. E. Haas und A. Weber, Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛihyasûtra (im fünften Band der »Indischen Studien«). L. v. Schroeder, Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin 1888. B. W. Leist, Altarisches Jus gentium. Jena 1889. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern. (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XL. Wien 1892.) M. Winternitz, On a Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs (The International Folk-Lore Congress 1891, Papers and Transactions, London 1892, pp. 267—291.) O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Strafsburg 1901. S. 353 ff. Th. Zachariae, Zum

Nicht minder wichtig ist eine dritte Klasse von Lehrbüchern, die sich unmittelbar an die Gṛhyasūtras anschliefst und wohl nur als Fortsetzung derselben entstanden ist, nämlich die Dharmasūtras, d. h. Lehrbücher, welche über den Dharma handeln. Dharma bedeutet aber sowohl »Recht, Pflicht, Gesetz« als auch »Religion, Sitte, Brauch«. Diese Werke behandeln daher sowohl das weltliche als das religiöse Recht, die ja in Indien gar nicht zu trennen sind. Sie geben Regeln und Vorschriften über die Pflichten der Kasten und der Lebensstufen (Āśramas). Durch diese Werke gelang es den Brahmanen, das altindische Gewohnheitsrecht zu ihren Gunsten umzugestalten und ihren Einflufs nach allen Seiten geltendzumachen. Wir werden auf diese Dharmasūtras in dem Abschnitt über die Rechtslitteratur noch eingehender zu sprechen kommen. Hier mufsten sie nur erwähnt werden, weil sie ebenso wie die Śrauta- und Gṛhyasūtras in den vedischen Schulen entstanden sind und mit diesen einen Bestandteil der Kalpasūtras oder Lehrbücher des Rituals bilden.

Zu diesen Kalpasūtras gehören schliefslich auch noch die Šulvasūtras, die sich unmittelbar an die Śrautasūtras anschliefsen. Sie enthalten genaue Regeln über die Ausmessung — šulva bedeutet »Mefsschnur« — und den Bau des Opferplatzes und der Feueraltäre und sind als die ältesten Werke über die indische Geometrie für die Geschichte der Wissenschaft von nicht geringer Bedeutung.

Von grofser Wichtigkeit sind die Śrauta- und Gṛhyasūtras auch für die Vedaerklärung. Sie enthalten nämlich nicht nur die Regeln für das Ritual, sondern auch für die Verwendung (viniyoga) der Mantras, d. h. der Gebete und Formeln. Es sind dies zumeist Verse oder Yajussprüche, welche in den vedischen Saṃhitās vorkommen; und für die richtige Erklärung derselben ist ihre Verwendung bei den Opferriten keineswegs gleichgültig. Oft genug haben zwar die Mantras mit den Opferhandlungen, für welche sie vorgeschrieben werden, nichts zu tun — und es ist religionsgeschichtlich ungemein interessant, zu sehen, wie oft Gebete für Zwecke verwendet werden, zu denen sie gar nicht passen, und wie sie oft ganz mifsverstanden, falsch aufgefafst

---

altindischen Hochzeitsritual (in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, S. 135 ff., 211 ff.

oder auch willkürlich verändert worden sind —, aber zuweilen gibt doch ihre rituelle Verwendung den Schlüssel zur Erklärung einer schwierigen Vedastelle. In der Regel sind die Mantras in den Sūtras eingeschlossen und werden in denselben teils vollständig, teils nur mit den Anfangsworten der als bekannt vorausgesetzten Verse angeführt.

Die Mantras sind es auch, durch welche die Kalpasūtras ihre Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen am deutlichsten zum Ausdruck bringen. So geben z. B. die zum schwarzen Yajurveda gehörigen Śrauta- und Gṛhyasūtras die Gebete in der Form, welche sie in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda haben; und sie geben die Verse oder Yajussprüche, welche wörtlich der Saṃhitā, zu welcher sie gehören, entnommen sind, nur mit den Anfangsworten, d. h. sie setzen sie als bekannt voraus, während sie andere Mantras, z. B. solche aus dem Rigveda oder Atharvaveda, vollständig geben. Es gibt übrigens in allen Sūtras auch eine Anzahl von Mantras, welche in den Saṃhitās nicht vorkommen. Und zwei Gṛhyasūtras gibt es, bei denen die Mantras überhaupt von dem Sūtratexte getrennt und in eigenen Gebetbüchern vereinigt sind; es sind dies das Mantrabrāhmaṇa[1]), welches die Gebete für das Gobhila-Gṛhyasūtra enthält, und der zum Āpastambīya-Gṛhyasūtra gehörige Mantrapāṭha[2]).

Blofs bei den zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba finden wir Kalpasūtras, welche alle vier Arten von Sūtratexten — Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras — enthalten, wobei es sich auch nachweisen läfst, dafs diese Werke in der Tat so zusammenhängen, dafs sie gewissermafsen als die vier Bände eines einheitlichen Werkes angesehen werden können. Wenn nicht — was auch möglich ist — Baudhāyana und Āpastamba tatsächlich die Verfasser von vollständigen, alle vier Arten von Texten umfassenden Kalpasūtras waren, so sind doch jedenfalls die zur Baudhāyana- beziehungsweise Āpastambaschule gehörigen Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras die in jedem von beiden Fällen nach

---

[1]) Das Mantra-Brāhmaṇa. 1. Prapāṭhaka (Sanskrit und deutsch) von Heinrich Stönner. Halle a. S. 1901 (Inauguraldissertation).

[2]) The Mantrapāṭha, or the Prayer Book of the Āpastambins. Edited by M. Winternitz. Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1897.

einem einheitlichen Plane verfafsten Werke dieser zwei zum Yajurveda gehörigen Schulen[1]).

Eng verwandt mit den Sūtras der Āpastambaschule sind die der Hiraṇyakešins. Doch gibt es hier nur ein Šrauta- und ein Gṛhyasūtra[2]), während das Hiraṇyakeši-Dharmasūtra von dem Āpastambīya-Dharmasūtra fast gar nicht verschieden ist.

Alle diese Sūtras — ebenso wie die bisher noch nicht herausgegebenen Texte der Bhāradvājas — stehen in enger Beziehung zur Taittirīya-Saṃhitā. Aufserdem gehören zum schwarzen Yajurveda noch die zur Maitrāyaṇī-Saṃhitā in Beziehung stehenden Šrauta-, Gṛhya- und Šulvasūtras der Mānavaschule[3]) sowie das mit dem Mānava-Gṛhyasūtra verwandte Kāṭhaka-Gṛhyasūtra.

Ob es auch in jeder anderen vedischen Schule immer ein Kalpasūtra gegeben hat, welches alle vier Arten von Sūtras umfafste, wie es bei den Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba der Fall ist, läfst sich nicht entscheiden. Tatsächlich besitzen wir von den nicht zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen bald nur ein Šrautasūtra, bald nur ein Gṛhyasūtra, während der Zusammenhang einiger Dharmasūtras mit Schulen des Rigveda oder des weifsen Yajurveda überhaupt sehr lose ist. Es gehören zum weifsen Yajurveda ein Kātyāyana-Šrautasūtra[4]), ein Pāraskara-Gṛhyasūtra und ein Kātyāyana-Šulvasūtra; zum Rigveda ein Āšvalāyana-Šrautasūtra[5]),

---

[1]) Herausgegeben wurde das Āpastambīya-Šrautasūtra von R. Garbe in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882 ff., das Āpastambīya-Gṛhyasūtra von M. Winternitz, Wien 1887, das Āpastambīya-Dharmasūtra von G. Bühler, zweite Aufl. (Bombay Sanskrit Series 1892 und 1894), das Āpastambīya-Šulvasūtra mit deutscher Übersetzung von Albert Bürk (in ZDMG Bd. 55 und 56, 1901—2). Das Šulvasūtra des Baudhāyana hat G. Thibaut herausgegeben und ins Englische übersetzt (im »Pandit«, vol. IX ff.). Eine Ausgabe des Baudhāyana-Šrautasūtra hat W. Caland eben erst begonnen.

[2]) Das Hiraṇyakeši-Gṛhyasūtra hat J. Kirste (Wien 1889) herausgegeben

[3]) Das Mānava-Grhya-Sūtra, herausg. von F. Knauer, St. Petersburg 1897. Das Mānava-Çrauta-Sūtra, herausg. von F. Knauer, I bis V, St. Petersburg 1900 ff.

[4]) Herausg. von A. Weber als dritter Bd. seines »White Yajurveda«.

[5]) Herausgegeben in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

Āšvalāyana-Gṛhyasūtra, Šāṅkhāyana-Šrautasūtra[1] und Šāṅkhāyana-Gṛhyasūtra; zum Sāmaveda ein Lṭāyāyana-Šrautasūtra[2]), ein Gobhila-Gṛhyasūtra und ein Khādira-Gṛhyasūtra[3]). Zum Atharvaveda endlich gehören ein Vaitāna-Šrautasūtra[4]), ein sehr spät entstandenes Werk, welches dem Atharvaveda beigegeben wurde, um ihn den übrigen drei Vedas gleichwertig zu machen, und das viel ältere und wichtigere Kaušikasūtra[5]). Dieses ist nur zum Teil ein Gṛhyasūtra, welches ebenso wie die anderen Gṛhyasūtras das häusliche Rituell behandelt; es ist aber viel umfangreicher und enthält auch die ausführlichsten Anweisungen zur Vollziehung jener Zauberriten, für welche die Lieder und Sprüche des Atharvaveda verwendet wurden. So ist dieses Kaušikasūtra eine höchst wertvolle Ergänzung zur Atharvaveda-Saṃhitā und eine unschätzbare Quelle für unsere Kenntnis des altindischen Zauberwesens. Ein interessantes Zauberbuch ist auch das zum Sāmaveda gehörige Sāmavidhāna-Brāhmaṇa[6]), das trotz seines Titels zur Sūtralitteratur gehört.

Mit den Sūtratexten ist die Litteratur über das Opferritual keineswegs erschöpft. So wie sich an die Upaniṣads des Veda eine nachvedische Upaniṣadlitteratur anschliefst, so schliefst sich an die vedische Rituallitteratur eine bis in die neueste Zeit fortgesetzte litterarische Tätigkeit auf dem Gebiete des Rituals. Zu-

---

[1]) Herausg. von A. Hillebrandt in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1888 ff.

[2]) Herausg. in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

[3]) Herausg von H. Oldenberg in Sacred Books of the East, Vol. 29. Die Ausgaben der übrigen Gṛhyasūtras siehe oben S. 233 Anm. 2.

[4]) Herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von R. Garbe. London resp. Strafsburg 1878.

[5]) Herausgegeben von M. Bloomfield, New Haven 1890. Zahlreiche Auszüge aus diesem Sūtra hat derselbe Gelehrte in den Anmerkungen zu seiner englischen Übersetzung ausgewählter Hymnen des Atharvaveda (Sacred Books of the East, Vol. XLII) gegeben. Die wichtigsten auf Zauberei bezüglichen Abschnitte des Kaušikasūtra hat auch W. Caland in seinem Werke: Altindisches Zauberritual. Amsterdam 1900, ins Deutsche übersetzt.

[6]) Herausgegeben von A. C. Burnell, London 1873. Ins Deutsche übersetzt von Sten Konow. Das Sāmavidhānabrāhmaṇa, ein altindisches Handbuch der Zauberei, Halle a. S. 1893.

nächst folgen auf die Šrauta- und Gṛhyasūtras die Parišiṣṭas oder »Nachträge«, in welchen einzelne in den Sūtras nur kurz angedeutete Dinge ausführlicher behandelt werden. Später folgen die Prayogas, »praktische Handbücher«, die Paddhatis, »Grundrisse«, und die Kārikās, versifizierte Darstellungen des Rituals. Alle diese Werke behandeln entweder das ganze Ritual irgendeiner vedischen Schule oder — was häufiger der Fall ist — einzelne Abschnitte desselben. Von Wichtigkeit sind insbesondere die Spezialwerke über Hochzeitsgebräuche, Totenbestattung und Manenopfer (Šrāddhas), von denen freilich die meisten nur durch Handschriften und indische Drucke bekannt sind.

Die exegetischen Vedāṅgas.

Mindestens ebenso alt wie die Kalpasūtras sind diejenigen Sūtratexte, welche sich mit der Šikṣā oder »Phonetik« beschäftigen. Während die Kalpasūtras Hilfswerke zum Brāhmaṇateile des Veda sind, stehen die zum Vedāṅga Šikṣā gehörigen Sūtras in engster Beziehung zu den Saṃhitās der Vedas.

Šikṣā heifst eigentlich »Unterricht«, dann im besonderen »Unterricht im Rezitieren«, d. h. in der richtigen Aussprache, Betonung u. s. w. der Saṃhitātexte. Die älteste Erwähnung dieses Vedāṅga findet sich in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 2), wo die Lehre von den Buchstaben und der Betonung, dem Silbenmafs (Quantität) und der Lautstärke, der Melodie und der Wortverbindung bei der fortlaufenden Rezitation als die sechs Kapitel der Šikṣā aufgezählt werden. Ebenso wie die Lehre vom Ritual entsprang auch die Šikṣā einem religiösen Bedürfnis. Denn um eine Opferhandlung richtig zu vollziehen, war es nicht nur notwendig, das Ritual zu kennen, sondern man mufste auch die heiligen Texte genau aussprechen und ohne Fehler rezitieren können, — und zwar so, wie sie in den Saṃhitās überliefert waren. Dies setzt aber voraus, dafs zur Zeit, wo die Lehrbücher der Šikṣā entstanden, die vedischen Saṃhitās bereits als heilige Texte fixiert waren, dafs sie durch phonetisch geschulte Redaktoren eine feste Gestalt bekommen hatten. In der Tat läfst sich nachweisen, dafs z. B. die Rigveda-Saṃhitā die Hymnen nicht in der Gestalt gibt, wie sie von den alten Sängern gedichtet worden sind. Zwar haben die Redaktoren an den Worten selbst nichts

geändert; aber sie liefsen sich in bezug auf die Aussprache, den Auslaut und Anlaut der Wörter, die Vermeidung des Hiatus u. dgl. durch phonetische Theorien dazu verleiten, von der ursprünglichen Rezitationsweise abzuweichen. So lesen wir z. B. in unserer Saṃhitā tvaṃ hyagne, können aber (auf Grund des Metrums) beweisen, dafs die alten Sänger tuaṃ hi agne gesprochen hatten. Es sind also die vedischen Saṃhitās selbst bereits das Werk von Phonetikern. Aber neben den Saṃhitā-Pāṭhas, d. h. den Saṃhitātexten, wie sie nach den Lehren der Śikṣā rezitiert werden mufsten, gibt es auch die sogenannten Pada-Pāṭhas oder »Worttexte«, in denen die einzelnen Worte aus der phonetischen Verbindung, in welcher sie der Saṃhitātext bietet, losgetrennt erscheinen. Ein Beispiel wird genügen, um den Unterschied zwischen Saṃhitā-Pāṭha und Pada-Pāṭha klar zu machen. Ein Vers lautet in unserer Rigveda-Saṃhitā:

agniḥ pūrvebhirṛṣibhirīḍyo nūtanairuta | sa devāṁ̐ eha vakṣati ||

Im Pada-Pāṭha lautet dieser Vers:

agniḥ | pūrvebhiḥ | ṛṣi-bhiḥ | īḍyaḥ | nūtanaiḥ | uta | sa | devān | ā | iha | vakṣati ||

Diese Pada-Pāṭhas sind natürlich das Werk von phonetisch geschulten Theologen, ja von Grammatikern; denn sie bieten den Text der Verse in einer vollständigen grammatischen Analyse. Dennoch müssen sie ziemlich alt sein. Der Pada-Pāṭha des Rigveda wird dem Śākalya zugeschrieben, einem Lehrer, der schon im Aitareya-Āraṇyaka erwähnt wird.

Saṃhitā-Pāṭhas und Pada-Pāṭhas sind also die ältesten Erzeugnisse der Śikṣā-Schulen. Die ältesten uns erhaltenen Lehrbücher aber, welche zu diesem Vedāṅga gehören, sind die Prātiśākhyas, welche die Regeln enthalten, mit Hilfe deren man aus dem Pada-Pāṭha den Saṃhitā-Pāṭha bilden kann. Daher enthalten sie Belehrungen über die Aussprache, die Betonung, die euphonischen Veränderungen der Laute in der Wortzusammensetzung sowie im Auslaut und Anlaut der Wörter im Satze, über Verlängerung von Vokalen, kurz: über die ganze Rezitationsweise der Saṃhitā. Zu jeder Śākhā oder Rezension einer Saṃhitā hat es ein solches Lehrbuch gegeben — daher der Name Prātiśākhyas, d. h. »je für eine Śākhā bestimmte Lehrbücher«. Erhalten

ist uns zunächst ein Rigveda-Prātišākhya[1]), welches dem Šaunaka, der ein Lehrer des Āšvalāyana gewesen sein soll, zugeschrieben wird. Dieses Werk ist in Versen abgefafst und wahrscheinlich eine jüngere Überarbeitung eines älteren Sūtratextes; es wird sogar in Manuskripten und Zitaten als »Sūtra« bezeichnet. Zur Taittirīya-Saṃhitā gehört das Taittirīya-Prātišākhya-Sūtra[2]); zur Vājasaneyi-Saṃhitā ein dem Kātyāyana zugeschriebenes Vājasaneyi-Prātišākhya-Sūtra[3]), und zur Atharvaveda-Saṃhitā ein Atharvaveda-Prātišākhya-Sūtra[4]), welches zur Schule der Šaunakas gehören soll.

Von Wichtigkeit sind diese Werke für uns in zweifacher Beziehung. Erstens für die Geschichte des grammatischen Studiums in Indien, welche für uns mit diesen Prātišākhyas beginnt. Wenn sie auch nicht selbst eigentlich grammatische Werke sind, so behandeln sie doch Gegenstände, welche zur Grammatik gehören. Sie beweisen auch dadurch, dafs sie viele Grammatiker zitieren, dafs zu ihrer Zeit das grammatische Studium bereits in voller Blüte stand. Noch wichtiger sind sie aber zweitens dadurch, dafs sie uns eine Bürgschaft dafür abgeben, dafs die Texte der Saṃhitās so, wie sie uns heute vorliegen, sich durch alle Jahrhunderte seit der Zeit der Prātišākhyas unverändert erhalten haben. So setzen die Regeln des Rigveda-Prātišākhya voraus, dafs zur Zeit desselben die Rigveda-Saṃhitā nicht nur bereits mit ihrer Einteilung in zehn Maṇḍalas feststand, sondern dafs auch die Reihenfolge der Hymnen in jedem Maṇḍala dieselbe war wie jetzt. Ja, die minutiösen Regeln des Šaunaka lassen keinen Zweifel darüber, dafs zu seiner Zeit der Text der Rigveda-Saṃhitā nahezu Wort für Wort und Silbe für Silbe genau so

---

[1]) Rig-Veda-Pratisakhya, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben von Max Müller. Leipzig 1856—69.

[2]) The Taittirîya-Prâtiçâkhya. Text, Translation and Notes by W. D. Whitney. New Haven 1871. (Journal of the American Oriental Society, Vol. IX.)

[3]) Kātyāyana's Pratisakhya of the White Yajur-Veda, ed. by P. Y. Pathaka. Benares 1883—88.

[4]) The Atharva-Veda Prâtiçâkhya or Çaunakîyâ Caturâdhyâyikâ: Text, Translation and Notes. By W. D. Whitney. New Haven 1862. (Journal of the American Oriental Society, Vol. VII.)

feststand, wie wir denselben heutzutage in unseren gedruckten Ausgaben vorfinden.

Diese Prātiśākhyas sind die ältesten Vertreter des Vedāṅga Śikṣā. Es gibt daneben noch mehr moderne Werke, kleine Abhandlungen über Phonetik, die sich Śikṣās nennen und berühmte alte Namen, wie Bhāradvāja, Vyāsa, Vāsiṣṭha, Yājñavalkya u. s. w. als ihre Verfasser angeben. Sie schliefsen sich an die Prātiśākhyas ungefähr ebenso an, wie auf die alten vedischen Dharmasūtras in späterer Zeit versifizierte Rechtsbücher folgten, die ebenfalls altberühmte Namen als ihre Verfasser nennen. Manche dieser Śikṣās sind verhältnismäfsig alt und schliefsen sich mehr unmittelbar an irgendein Prātiśākhya an — z. B. die Vyāsa-Śikṣā[1]) an das Taittirīya-Prātiśākhya —, während andere viel jüngeren Ursprungs und weder für die Grammatik noch für die Geschichte der vedischen Texte von Belang sind.

Śaunaka und Kātyāyana, welche als Verfasser von Prātiśākhyas genannt werden, gelten auch als die Verfasser von Werken, die der Vedāṅgalitteratur sehr nahe stehen, weil sie sich ebenfalls mit den Texten der vedischen Saṃhitās beschäftigen, die man aber doch nicht als Vedāṅgas bezeichnet. Es sind dies die Anukramaṇīs, d. h. »Verzeichnisse«, »Listen«, »Indices«, welche den Inhalt der vedischen Saṃhitās nach verschiedenen Richtungen angeben. So verfafste Śaunaka eine Anukramaṇī oder ein Verzeichnis von den Ṛṣis der Rigvedahymnen, ein Verzeichnis von den Metren, eines von den Gottheiten und eines von den Hymnen. Von Kātyāyana besitzen wir eine Sarvānukramaṇī[2]), d. h. ein »Verzeichnis von allen Dingen«, zum Rigveda. Dieses Werk gibt in der Form von Sūtras die Anfangsworte eines jeden Hymnus, dann die Zahl der Verse, den Namen und das Geschlecht des Ṛṣi, dem derselbe zugeschrieben wird, der Gottheiten, an welche die einzelnen Verse gerichtet sind, und des Metrums oder der Metren, in welchen der Hymnus abgefafst ist. Dem Śaunaka werden auch die beiden metrischen Werke Bṛhaddevatā

[1]) Vgl. H. Lüders, Die Vyâsa-Çikshâ besonders in ihrem Verhältnis zum Taittirîya-Prâtiçâkhya. Kiel 1895.

[2]) Herausgegeben von A. A. Macdonell, Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1886.

und Ṛgvidhāna zugeschrieben. Die Bṛhaddevatā[1]) ist ein erweitertes Verzeichnis der in den einzelnen Hymnen des Rigveda verehrten Gottheiten; sie enthält nämlich auch Mythen und Legenden, die sich auf diese Gottheiten beziehen, und ist darum zugleich ein für die indische Erzählungslitteratur wichtiges Werk. Das Ṛgvidhāna[2]) gibt — gleichfalls in Form eines der Einteilung unserer Rigveda-Saṃhitā folgenden Verzeichnisses — für jeden Hymnus oder auch für einzelne Verse die Zauberwirkung an, welche durch Rezitation derselben erreicht werden kann. Es berührt sich zum Teil mit dem obenerwähnten Sāmavidhāna-Brāhmaṇa.

Die Wichtigkeit der Anukramaṇīs und der verwandten Werke beruht darauf, dafs auch sie beweisen, dafs schon in sehr alter Zeit die Texte der vedischen Saṃhitās fast genau in derselben Gestalt, in derselben Einteilung, mit derselben Verszahl u. s. w. vorhanden waren, wie sie uns jetzt vorliegen.

Das gleiche gilt auch für das schon bei anderer Gelegenheit erwähnte Nirukta des Yāska[3]). Auch dieses Werk, das einzige, welches wir als Überrest des Vedāṅga Nirukta besitzen, setzt die Rigveda-Saṃhitā in wesentlich demselben Zustande voraus, in welchem wir sie heute kennen. Die Überlieferung schreibt fälschlicherweise auch die Nighaṇṭus oder »Wortlisten« dem Yāska zu. In Wirklichkeit ist aber das Werk des Yāska nur ein Kommentar zu diesen Wortlisten, von denen Yāska selbst sagt, dafs sie von den Nachkommen der alten Weisen zum leichteren Verständnis der überlieferten Texte zusammengestellt worden seien. Die Nighaṇṭus sind nämlich fünf Listen von Wörtern, welche in drei Abschnitte eingeteilt sind. Der erste Abschnitt (Naighaṇṭukakāṇḍa) besteht aus drei Listen, in welchen vedische Wörter unter bestimmten Hauptbegriffen zusammengestellt sind. Es werden z. B. 21 Namen für »Erde«, 15 für »Gold«, 16 für »Luft«, 101 für »Wasser«, 122 Zeitwörter für

[1]) Herausgegeben von Rājendralāla Mitra in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1892.

[2]) Ṛgvidhânaṃ edidit cum praefatione Rudolf Meyer, Berolini 1878.

[3]) Vgl. oben S. 62. Herausgegeben wurde das Nirukta zuerst von R. Roth. Göttingen 1852. Eine mit Kommentaren und Indices reich ausgestattete Ausgabe von S. Sāmaśrami erschien in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882—91.

»gehen«, 26 Adjektiva und Adverbia für »schnell«, 12 für »viel« u. s. w. aufgeführt. Der zweite Abschnitt (Naigamakāṇḍa oder Aikapadika) enthält eine Liste von einzelnen vieldeutigen und besonders schwierigen Wörtern des Veda, während der dritte Abschnitt (Daivatakāṇḍa) eine Klassifizierung der Gottheiten nach den drei Gebieten Erde, Luftraum und Himmel gibt[1]). Mit der Zusammenstellung solcher Glossare hat die Vedaexegese wahrscheinlich begonnen, und erst eine weitere Stufe der Entwicklung war es, als man zu diesen Glossaren Kommentare nach Art unseres Nirukta verfafste, in welche die Erklärungen schwieriger Vedaverse eingeflochten waren, bis dann in noch späterer Zeit ausführliche und fortlaufende Kommentare zu den vedischen Texten geschrieben worden sind. Sicher ist, dafs Yāska viele Vorgänger hatte, und dafs sein Werk, obgleich es gewifs sehr alt und für uns das älteste vedaexegetische Werk überhaupt ist, doch nur als das letzte, vielleicht auch vollkommenste Erzeugnis der zum Vedāṅga Nirukta gehörigen Litteratur angesehen werden kann.

Auch von den Vedāṅgas der Metrik und der Astronomie sind uns nur die letzten Ausläufer einer älteren wissenschaftlichen Litteratur in je einem Werk erhalten. Das Lehrbuch des Piṅgala über Metrik, obgleich es von den Indern als ein zum Rigveda beziehungsweise Yajurveda — es ist nämlich in zwei Rezensionen überliefert — gehöriges Vedāṅga angesehen wird, ist doch das Werk einer späteren Zeit; denn es behandelt auch Versmafse, welche erst der späteren Sanskritdichtung angehören[2]). Das Jyotiṣa-Vedāṅga ist ein kleines, in Versen abgefafstes astronomisches Lehrbuch — es enthält in der Rezension des Yajurveda 43, in der des Rigveda 36 Verse —, welches hauptsächlich die Stellen von Mond und Sonne an den Solstizien sowie der Neu- und Vollmonde im Kreise der 27 Nakṣatras oder Sterne des Tierkreises angibt oder Regeln zu deren Berechnung aufstellt[3]). Schon der Umstand, dafs es nicht

---

[1]) Über diese Nighaṇṭus als die Anfänge der indischen Lexikographie vgl. Th. Zachariae, Die indischen Wörterbücher (»Grundrifs« I, 3 B.), Strafsburg 1897, S. 2 f.

[2]) Das Sūtra des Piṅgala hat A. Weber im 8. Bande der »Indischen Studien« herausgegeben und erklärt. Vgl. auch A. Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 66.

[3]) Vgl. A. Weber, Über den Vedakalender namens Jyotisham

in Sūtras abgefaſst ist, weist das Werkchen, welches übrigens noch nicht genügend erklärt ist, einer späteren Zeit zu.

Ganz verloren gegangen sind uns die alten Vedāṅgatexte über Grammatik. Gewiſs ist auch diese Wissenschaft im Zusammenhang mit der Vedaexegese entstanden und aus den Vedaschulen hervorgegangen. Finden wir doch schon in den Āraṇyakas einzelne grammatische Kunstausdrücke. Aber das älteste und bedeutendste Lehrbuch der Grammatik, das uns erhalten ist, das des Pāṇini, behandelt die vedische Sprache nur mehr nebenbei; es steht zu keiner Vedaschule mehr in engerer Beziehung und gehört überhaupt einer Zeit an, wo die Wissenschaft der Grammatik bereits in eigenen, von der Theologie unabhängigen Fachschulen betrieben wurde. Denn auch in Indien hat sich, wie wir noch in dem Abschnitt über die wissenschaftliche Litteratur sehen werden, die Wissenschaft von der Theologie, in der sie ursprünglich fast ganz eingeschlossen war, mehr und mehr losgelöst.

Das Alter des Veda.

Wir haben die ganze vedische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern und Nachzüglern verfolgt und können nun der Frage nach dem Alter dieser ganzen groſsen Litteratur nicht mehr ausweichen. Wenn es möglich wäre, auch nur innerhalb einiger Jahrhunderte anzugeben, in welche Zeit die ältesten Hymnen des Rigveda und des Atharvaveda zurückreichen, so wäre es unnötig, dieser Frage ein besonderes Kapitel zu widmen. Es würde genügen, mit ein paar Worten das ungefähre Alter des Veda anzugeben. Leider ist es aber eine Tatsache — und es ist geradezu peinlich, diese Tatsache gestehen zu müssen —, daſs die Ansichten der besten Forscher in bezug auf das Alter des Rigveda nicht um Jahrhunderte, sondern um Jahrtausende auseinandergehen, daſs die einen das Jahr 1000 v. Chr. als unterste Grenze für die rigvedischen Hymnen ansetzen, während andere dieselben zwischen 3000 und 2500 v. Chr. entstehen lassen. Wo die Ansichten der Fachgelehrten so sehr auseinandergehen, genügt es nicht, selbst in einem für Laien bestimmten Handbuch,

(Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1862) und G. Thibaut, Astronomie (im »Grundriſs« III, 9), S. 17, 20 und 28.

irgendein ungefähres Datum anzugeben, sondern es mufs auch der Laie eine Vorstellung davon haben, worauf sich die verschiedenen Ansichten über das höhere oder niedrigere Alter des Veda stützen. Es ist dies um so notwendiger, als ja die Frage nach dem Zeitalter der ältesten indischen Litteratur mit der Frage nach dem Beginn der indo-arischen Kultur zusammenfällt, eine Frage, die für jeden Historiker, Altertumsforscher und Philologen von gröfster Wichtigkeit ist. Denn nur wenn wir die ältesten Zeugnisse arischer Kultur in Indien zeitlich fixieren können, lassen sich von da aus Rückschlüsse auf die Periode der indo-iranischen und weiterhin der indogermanischen Kulturentwicklung machen. Aber auch für den Historiker, der sich mit der Geschichte der alten Welt beschäftigt und die mannigfachen Beziehungen zwischen den Kulturvölkern des Altertums verfolgen will, ist es von Wichtigkeit, zu wissen, wie sich Indien in bezug auf den Ausgangspunkt seiner ältesten Kulturepoche zu den drei anderen grofsen Kulturzentren des Orients — Babylonien, Ägypten und China — verhält.

Unter solchen Umständen scheint es mir unumgänglich notwendig, auch dem Nichtfachmann von dem Stand der Frage Rechenschaft zu geben und unser Nichtwissen sowohl wie unser Wissen, so weit es möglich ist, zu begrenzen und zu begründen.

Als man zuerst mit der indischen Litteratur bekannt wurde, war man geneigt, allen indischen Litteraturwerken ein ungeheuer hohes Alter zuzuschreiben. Erwartete doch Friedrich Schlegel von Indien her nichts weniger als »Aufschlufs über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt«[1]). A. Weber schrieb noch 1852 in seiner »Indischen Litteraturgeschichte«: »Die indische Litteratur gilt allgemein für die älteste, von der wir schriftliche Dokumente besitzen, und das mit Recht« und fügte erst 1876 in der zweiten Auflage hinzu: »soweit nicht etwa jetzt doch die monumentalen Schriftstücke und die Papyros-Rollen Ägyptens, oder gar etwa auch die erst jüngst neuerstandene assyrische Litteratur, Einspruch hiergegen einlegen.« Die Gründe, aus welchen man nach Weber »mit Fug und Recht die indische Litteratur als die älteste zu betrachten hat, von der uns umfassende schriftliche Denkmäler überliefert sind«, wären teils

---

[1]) Vgl. oben S. 13.

geographische, teils religionsgeschichtliche. In den älteren Teilen des Rigveda erscheint uns das indische Volk als seſshaft im Pendschab. Die allmähliche Ausbreitung von da nach Osten über Hindostan nach dem Ganges zu läſst sich in den späteren Teilen der vedischen Litteratur verfolgen. Die epische Litteratur zeigt uns dann weiter die Ausbreitung des Brahmanismus nach dem Süden. Es muſs Jahrhunderte gedauert haben, ehe eine so ungeheure Länderstrecke, »bewohnt von wilden, kräftigen Völkerstämmen«, brahmanisiert werden konnte. Auch die religionsgeschichtliche Entwicklung vom einfachen Naturdienst der Rigvedahymnen bis zu den theosophisch-philosophischen Spekulationen der Upaniṣads und wieder bis zu jenen Phasen des Götterglaubens und Kultes, wie sie Megasthenes um 300 v. Chr. in Indien vorfand, muſs viele Jahrhunderte erfordert haben. Eine genauere Bestimmung des vedischen Zeitalters hat Weber gar nicht versucht; ja, er erklärt ausdrücklich jeden derartigen Versuch für ganz fruchtlos [1]).

Der erste, der diesen Versuch doch machte und eine Art Chronologie der ältesten indischen Litteratur herzustellen suchte, war Max Müller in seiner 1859 erschienenen »History of Ancient Sanskrit Literature«. Ausgehend von den wenigen festen Anhaltspunkten, die wir für die indische Chronologie besitzen, dem Einfall Alexanders und dem Auftreten des Buddhismus [2]), schloſs er folgendermaſsen weiter. Der Buddhismus ist nichts anderes als eine Reaktion gegen den Brahmanismus, und er hat das Bestehen des ganzen Veda, d. h. der aus den Hymnen, den Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads bestehenden Litteratur, zur Voraussetzung. Diese ganze Litteratur muſs also vorbuddhistisch, d. h. sie muſs vor 500 v. Chr. entstanden sein. Ungefähr gleichzeitig mit dem Entstehen und der ersten Ausbreitung des Buddhismus dürfte die Vedāṅga- oder Sūtralitteratur sein. Diese Sūtrawerke, deren Entstehen ungefähr in die Zeit von 600 bis 200 v. Chr. fällt — mit der Aufstellung dieser rein willkürlichen Jahreszahlen beginnt das Unhaltbare der Max Müllerschen Berechnungen — sind aber so beschaffen, daſs sie die Brāhmaṇalitteratur zur notwendigen Voraussetzung haben. Die Brāhmaṇas aber, von denen

[1]) Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 2 ff., 7.
[2]) Vgl. oben S. 25 f.

es jüngere und ältere gibt, in denen lange Listen von Lehrern, welche ältere Brāhmaṇas überlieferten, enthalten sind, können unmöglich in weniger als 200 Jahren untergebracht werden. Man wird daher, meinte Max Müller, die Zeit von 800 bis 600 v. Chr. für die Periode der Entstehung dieser Prosawerke annehmen müssen. Die Brāhmaṇas aber setzen ihrerseits wieder die vedischen Saṃhitās voraus. Mindestens 200 Jahre waren aber notwendig, um alle diese Sammlungen von Liedern und Gebeten zusammenzustellen; daher dürfte der Zeitraum von ungefähr 1000 bis 800 v. Chr. als das Zeitalter anzusehen sein, in welchem diese Sammlungen veranstaltet wurden. Dieser Veranstaltung von Sammlungen aber, welche bereits als heilige Opferdichtung und autorisierte Gebetbücher galten, mufs eine Zeit vorausgegangen sein, in welcher die in ihnen enthaltenen Lieder und Gesänge als volkstümliche oder religiöse Dichtungen entstanden sind. Diese Zeit, schlofs Max Müller, mufs vor 1000 v. Chr. zurückliegen. Und da er schon einmal 200 Jahre für die »Brāhmaṇaperiode« und 200 Jahre für die von ihm so genannte »Mantraperiode« angenommen hatte, so nahm er auch — allerdings ohne auf diese Zahl viel Gewicht zu legen — 200 Jahre für das Entstehen dieser Poesie an und kam so auf 1200 bis 1000 v. Chr. als die Anfangszeit der vedischen Dichtung.

Es ist nun klar, dafs die Annahme von je 200 Jahren für die verschiedenen litterarischen Epochen in der Entstehung des Veda rein willkürlich ist. Und Max Müller selbst wollte eigentlich nicht mehr sagen, als dafs man mindestens einen solchen Zeitraum annehmen müsse, und dafs mindestens um 1000 v. Chr. unsere Rigveda-Saṃhitā schon vollendet gewesen sei. Er hat seine Datierung von 1200—1000 v. Chr. immer nur als terminus ad quem verstanden, und in seinen 1890 erschienenen Vorlesungen über »Physische Religion« hat er ausdrücklich gesagt, »dafs wir nicht hoffen dürfen, einen terminus a quo aufstellen zu können. Ob die vedischen Hymnen«, sagt er, »1000 oder 1500 oder 2000 oder 3000 Jahre v. Chr. verfafst wurden, wird keine Macht der Erde jemals bestimmen können«.[1]) Es ist

[1]) Physische Religion. Gifford-Vorlesungen von F. Max Müller. Aus dem Englischen übersetzt von R. O. Franke, Leipzig 1892, S. 86 f.

aber merkwürdig, wie stark auch in der Wissenschaft die Macht der Suggestion ist. Die rein hypothetische und eigentlich ganz willkürliche chronologische Fixierung der vedischen Epochen durch Max Müller erhielt, ohne dafs irgendwelche neue Argumente oder tatsächliche Beweise dazugekommen wären, im Laufe der Jahre mehr und mehr das Ansehen und den Charakter einer wissenschaftlich erwiesenen Tatsache. Man gewöhnte sich — und schon W. D. Whitney[1]) hat diese Gewohnheit gerügt — zu sagen, Max Müller habe 1200—1000 v. Chr. als das Datum des Rigveda nachgewiesen. Nur schüchtern wagten es einige Forscher, wie L. von Schroeder[2]), bis 1500 oder gar 2000 v. Chr. hinaufzugehen. Und als vor einigen Jahren H. Jacobi auf Grund von astronomischen Berechnungen die vedische Litteratur bis ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückzudatieren versuchte, da entstand ein grofses Geschrei unter den Gelehrten über solch ketzerisches Vorgehen, und noch heute schütteln die meisten Forscher die Köpfe darüber, wie nur Jacobi eine so überspannte Ansicht über das Alter des Veda habe aufstellen können. Man hat merkwürdigerweise ganz vergessen, auf wie schwachen Füfsen »die bisher herrschende Ansicht«, die man so eifrig zu verteidigen suchte, eigentlich stand.

Der Gedanke, mit Hilfe von astronomischen Daten aus der Geschichte des Sternenhimmels Schlüsse auf die Chronologie der ältesten indischen Litteratur zu ziehen, ist kein neuer. Schon A. Ludwig hat auf Grund der Sonnenfinsternisse einen solchen Versuch unternommen[3]). Die Priester Altindiens, welche die Opferzeiten zu bestimmen hatten, waren ja ebenso wie die Pontifices im alten Rom zugleich die Kalendermacher. Sie mufsten den Sternenhimmel beobachten, um die Opferzeiten zu regeln und vorherzubestimmen. Und so finden wir denn auch in den Brāhmaṇas und Sūtras zahlreiche astronomische und kalendarische Angaben. In diesen spielen namentlich die sogenannten Nakṣatras oder Mondhäuser eine grofse Rolle. Die alten Inder haben nämlich

---

[1]) Oriental and Linguistic Studies. First Series. New York 1872. S. 78.

[2]) Indiens Literatur und Kultur, S. 291 f.

[3]) Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen im Rigveda. (Sitzungsberichte der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1885.)

bemerkt, dafs der Mond zu seinem siderischen Umlaufe ungefähr 27 Tagnächte brauche und jede Nacht des siderischen Monats in einem anderen Sternbilde weile. Diese Sterne oder Konstellationen, welche sämtlich nicht weit von der Ekliptik liegen, wurden zu einer Art Zodiak, einer die Sphäre umfassenden Reihe von 27 Nakṣatras, vereinigt, und dieser lunare Zodiak wurde dazu verwendet, die Stellung des Mondes zu einer bestimmten Zeit anzugeben[1]). So gibt es sehr viele Stellen in der vedischen Litteratur, wo es heifst, dafs eine Opferhandlung »unter dem und dem Nakṣatra« stattfinden soll, d. h. »wenn der Mond mit diesem Nakṣatra in Konjunktion steht«. Noch zahlreicher sind Stellen, in denen die Nakṣatras in bestimmte Beziehung zu Vollmond und Neumond gebracht werden. Und schon in der älteren Litteratur erscheinen oft nur zwölf von den 27 Nakṣatras mit dem Vollmond verbunden, woraus sich die aus den zwölf Nakṣatras abgeleiteten Monatsnamen erklären. Diese Monatsnamen wurden ursprünglich nur auf lunare Monate angewandt, später aber auch auf die Zwölfteile des Sonnenjahres übertragen. Da man aber schon in vedischer Zeit auf irgendeine Weise Sonnen- und Mondjahr in Einklang zu bringen suchte, erhebt sich die Frage, ob sich nicht aus der Verbindung bestimmter Vollmond-Nakṣatras mit den Jahreszeiten und dem Beginn des Jahres Rückschlüsse auf die Zeit machen lassen, welcher die betreffenden kalendarischen Angaben entstammen. Solche Schlüsse, welche zu überraschenden Resultaten führten, haben nun im Jahre 1899 gleichzeitig und unabhängig voneinander H. Jacobi in Bonn und der Inder Bál Gangádhar Tilak in Bombay zu machen gesucht[2]). Beide

[1]) Der lunare Zodiak hat sich in Indien neben dem solaren Zodiak, der wahrscheinlich erst mit den Lehren der griechischen Astronomen im ersten Jahrhundert n. Chr. in Indien Eingang gefunden hat, bis zum heutigen Tage erhalten. Die Frage nach dem Ursprunge dieses lunaren Zodiaks und dem Verhältnis zwischen den indischen Nakṣatras, den Menāzil der Araber und den Sieou der Chinesen ist noch immer unentschieden.

[2]) B. G. Tilak, The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas, Bombay 1893, und H. Jacobi, Über das Alter des Rig-Veda (im »Festgrufs an Rudolf von Roth«, Stuttgart 1893, S. 68—73); Beiträge zur Kenntnis der vedischen Chronologie (in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1894, S. 105—116); Beiträge zu unserer Kenntnis der

Forscher sind auf verschiedenen Wegen zu der Ansicht gelangt, dafs in der Zeit der Brāhmaṇas die Plejaden (Kṛttikās), welche damals den Anfangspunkt der Nakṣatrareihe bildeten, mit dem Frühlingsäquinox zusammenfielen, dafs sich aber in den vedischen Texten auch Spuren eines älteren Kalenders finden, in welchem das Frühlingsäquinox in den Orion (Mṛgaśiras) fiel. Aus einer Berechnung des Wertes der Präzession ergibt sich aber, dafs gegen 2500 v. Chr. das Frühlingsäquinox in den Plejaden und gegen 4500 im Orion lag. Während aber Tilak so weit geht, manche vedische Texte bis zum Jahre 6000 v. Chr. zurückzuführen, begnügt sich Jacobi damit, »die Anfänge der Kulturperiode, als deren reifes, vielleicht sogar spätes Erzeugnis die Lieder des Rigveda auf uns gekommen sind«, in die Zeit von etwa 4500 v. Chr. zurückzuverlegen. Diese Kulturperiode erstreckte sich nach ihm ungefähr von 4500—2500 v. Chr., und er ist geneigt, »die uns erhaltene Sammlung von Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode« zuzuschreiben[1]). In dieser Ansicht wurde Jacobi noch durch eine zweite astronomische Betrachtung bestärkt. Die Gṛhyasūtras berichten uns nämlich von einem Hochzeitsbrauch in Altindien, welcher darin bestand, dafs Braut und Bräutigam, nachdem sie im neuen Heim angekommen waren, schweigend auf einem Stierfell sitzen mufsten, bis die Sterne sichtbar geworden, worauf der Bräutigam seiner Braut den Polarstern — dhruva, »der Feste«, genannt — zeigte und einen Spruch dazu sagte, wie z. B.: »Fest sei, gedeihend bei mir«, worauf sie antwortete: »Fest bist du, fest möge ich im Hause meines Gatten sein«. Von Wichtigkeit ist der Name

---

Indischen Chronologie (Actes du dixième Congrès international des Orientalistes, Session de Genève, 1894, X, I, S. 103—108). Vgl. W. D. Whitney in den Proceedings of the American Oriental Society, March 1894 (wiederabgedruckt im Indian Antiquary, Bd. 24, 1895, S. 361 ff.); A. Barth im Journal Asiatique, 1894, S. 156 ff.; H. Oldenberg in ZDMG, Bd. 48, S. 629 ff., Bd. 49, S. 470 ff., Bd. 50, S. 450 ff.; H. Jacobi in ZDMG, Bd. 49, S. 218 ff., Bd. 50, S. 69 ff.; G. Bühler im Indian Antiquary, Bd. 23, 1894, S. 238 ff.; G. Thibaut im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 85 ff. (vgl. auch »Grundrifs« III, 9, S. 18 f.); S. B. Dikshit im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 245 f. E. W. Hopkins, The Religions of India. Boston and London 1895, S. 4 ff.; A. A. Macdonell, History of Sanskrit Literature, London 1900, S. 12.

[1]) Festgrufs an Roth, S. 71 f.

Dhruva, »der Feste«, unter welchem dieser Stern im Hochzeitsrituell erscheint, und die ganze Zeremonie, bei welcher der Stern geradezu als Symbol der Festigkeit, der unveränderlichen Treue, erscheint, beruht darauf, dafs man diesen Polarstern für unbeweglich hielt oder seine Bewegung nicht wahrnahm. Diese Bezeichnung sowie die Zeremonie kann also nur aus einer Zeit stammen, in der ein hellerer Stern dem Himmelspol so nahe stand, dafs er für die damaligen Beobachter stillzustehen schien. Nun ist es wieder eine Folge der Präzession, dafs mit der allmählichen Veränderung des himmlischen Äquators auch sein Nordpol sich fortbewegt, und zwar beschreibt er in beiläufig 26 000 Jahren einen Kreis von $23\frac{1}{2}$ Graden Radius um den festen Pol der Ekliptik. Dadurch rückt langsam ein Stern nach dem anderen dem Nordpol näher und wird Nordstern oder Polarstern; aber nur zuweilen nähert sich ein hellerer Stern dem Pol so sehr, dafs er für alle praktischen Zwecke als »ein Fester« (dhruva) gelten kann. Gegenwärtig ist der Stern zweiter Gröfse Alpha im Kleinen Bären der Polarstern auf der nördlichen Halbkugel. Dieser Stern kann natürlich nicht gemeint sein, wenn vom Polarstern in vedischer Zeit die Rede ist, weil derselbe noch vor 2000 Jahren vom Pole so weit entfernt war, dafs er unmöglich als der »Feste« hätte bezeichnet werden können. Einem anderen Polarstern, der diese Bezeichnung verdiente, begegnen wir aber erst 2780 v. Chr. Damals stand Alpha Draconis über ein halbes Jahrtausend dem Pole so nahe, dafs er der Beobachtung mit blofsem Auge als unbeweglich erscheinen mufste. Wir müssen also die Entstehung des Namens Dhruva sowie des Brauches, den »festen« Stern der Braut als Sinnbild der Festigkeit am Hochzeitsabend zu zeigen, in eine Zeit setzen, in der Alpha Draconis Polarstern war, also in die erste Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. In den Hochzeitssprüchen des Rigveda wird aber dieses Gebrauches noch nicht gedacht, weshalb Jacobi es für wahrscheinlich hält, »dafs die Verwendung des Dhruva im Hochzeitszeremoniell nicht der Zeit des Rigveda, sondern der folgenden Periode angehört, und dafs also die rigvedische Kulturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt«[1].

Die Aufstellungen Jacobis sind, wie bemerkt, heftig angegriffen worden. Die Angriffe richteten sich namentlich gegen

---

[1]) ZDMG. Bd. 50, S. 71.

den ersten Teil der astronomischen Beweisführung. In der Tat handelt es sich dabei um höchst verwickelte Fragen über den Jahresanfang in verschiedenen Jahrtausenden, und diese Fragen sind um so schwieriger zu entscheiden, weil es seit jeher in Indien mehrere Jahresanfänge gegeben hat, indem man das Jahr bald mit dem Frühling, bald mit dem Winter, bald mit der Regenzeit beginnen liefs[1]). Ernstlich ist auch bestritten worden, dafs die Inder in alter Zeit sich schon um die Äquinoktien gekümmert hätten. Anderseits ist gegen den zweiten Teil der Beweisführung, der sich auf den Polarstern stützt, wenig Stichhaltiges vorgebracht worden. Man kann aber nicht behaupten, dafs die Frage in der einen oder der anderen Weise bereits endgültig entschieden wäre. Es wird sich darum handeln, ob weitere Forschungen über die altindische Astronomie und den Vedakalender die Aufstellungen von Jacobi bestätigen werden oder nicht. Eines aber kann man schon jetzt sagen. Vom Standpunkt der indischen Geschichte spricht nichts gegen die Annahme, dafs die vedische Litteratur bis ins dritte und die altindische Kultur bis ins vierte Jahrtausend zurückreicht, während sich der auf Max Müller zurückgehende Ansatz von 1200 oder selbst 1500 v. Chr. für den Beginn der vedischen Periode mit dem heutigen Stande unseres Wissens über die politische Geschichte sowohl als auch über die Litteratur- und Religionsgeschichte Altindiens nicht mehr verträgt. Das hat namentlich G. Bühler[2]), wie ich glaube, überzeugend nachgewiesen.

Inschriften beweisen, dafs im dritten Jahrhundert v. Chr. Südindien von den arischen Indern erobert und von der brahmanischen Kultur überzogen war. Die Tatsache aber, dafs einige vedische Schulen, wie die des Baudhāyana und Āpastamba, im Süden Indiens entstanden sind, macht es wahrscheinlich, dafs die Eroberung des Südens durch die Arier schon viel früher — vielleicht schon im 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr. — stattgefunden habe. Denn unmittelbar nach der Eroberung kann doch nicht gleich das ganze Land so kolonisiert und brahmanisiert worden sein, dafs vedische Schulen im fernen Süden entstehen konnten.

---

[1]) Im Śatapatha-Brāhmaṇa XII, 8, 2, 35 heifst es: »Alle Jahreszeiten sind die ersten, alle sind die mittleren, alle sind die letzten.«

[2]) Indian Antiquary XXIII, 1894, S. 245 ff.

Mit der Eroberung des südlichen Indiens um 700 oder 600 v. Chr. verträgt sich aber durchaus nicht die Annahme, dafs die Indo-Arier um 1200 oder selbst um 1500 v. Chr. noch im nordwestlichsten Winkel Indiens und im östlichen Afghanistan gesessen haben sollen. »Die Vorstellung,« sagt Bühler, »dafs das indoarische Volk der vedischen Zeit mit seinen vielen Spaltungen in Sippen und den fortwährenden inneren Kämpfen innerhalb fünf, sechs oder selbst acht Jahrhunderten die 123 000 Quadratmeilen des eigentlichen Indiens (mit Ausschlufs des Pendschab, Assams und Birmas) erobert, Staaten gegründet und nach einem und demselben Muster organisiert haben sollte, erscheint einfach lächerlich; insbesondere wenn man bedenkt, dafs dieses Gebiet nicht blofs von Waldstämmen, sondern zum Teil von Völkern bewohnt war, welche eine nicht viel geringere Kultur besafsen als die Eroberer.«

Man könnte nun sagen — und es ist von Oldenberg gesagt worden —: siebenhundert Jahre sind eine gute Spanne Zeit, in der sich viel ereignen kann. »Man bedenke,« sagt Oldenberg [1]), »was 400 Jahre für die ungeheueren Flächen des nördlichen und südlichen Amerika bedeutet haben.« Das ist nun allerdings ein schlechter Vergleich. Die Völker und Kulturen, welche in Amerika aufeinanderstiefsen, waren doch recht verschieden von denen, mit welchen wir es in Indien zu tun haben. Was die politischen Verhältnisse Altindiens betrifft, so erfahren wir aus einigen Liedern des Rigveda und aus den Epen, dafs genau so, wie es uns die spätere Geschichte Indiens zeigt, auch in alter und ältester Zeit fortwährend Kämpfe zwischen den einzelnen arischen Stämmen untereinander stattfanden. Unter solchen Umständen konnte die Eroberung Indiens nur Schritt vor Schritt, nur äufserst langsam vor sich gehen. Tatsächlich sehen wir auch, wenn wir die beiden ältesten Schichten der indischen Litteratur miteinander vergleichen, dafs das Vordringen der Arier gegen Osten und Süden nur ganz langsam vor sich ging. Wir finden in den Hymnen des Rigveda das indoarische Volk noch ausschliefslich im äufsersten Nordwesten Indiens und im östlichen Afghanistan ansässig. Und doch mufs sich die Periode, in welcher die Hymnen des Rigveda entstanden sind, über Jahrhunderte erstreckt haben. Das beweisen die vielen verschiedenen Schichten

---

[1]) ZDMG, Bd. 49, S. 479.

von älteren und jüngeren Bestandteilen, die wir in diesen Hymnen finden; das beweist der Umstand, dafs die Ṛṣis, welche nicht nur in den Anukramaṇīs, sondern schon in den Brāhmaṇas fälschlich als »Erschauer« oder Verfasser der Hymnen bezeichnet werden, in den Hymnen selbst als Seher der Vorzeit gelten [1]). Und die Verfasser der Hymnen sprechen auch gar oft von »alten Liedern«, von »Liedern, nach alter Weise gedichtet«, als ob diese Dichtung seit unvordenklicher Zeit geübt worden wäre [2]). Wir haben aber in diesem Abschnitt wiederholt gesehen, wie weit doch der Rigveda hinter allen anderen zum Veda gehörigen Litteraturwerken zurückliegt. Schon die Sprache der Hymnen ist viel altertümlicher als die der vedischen Prosawerke. Die religiösen Anschauungen und die Kulturverhältnisse sind ganz andere. Die Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads setzen nicht nur die Hymnen des Rigveda, sondern auch die Sprüche und Gebete der übrigen Saṃhitās als uralte heilige Texte voraus. Ja, diese alten Hymnen und Sprüche wurden vielfach nicht mehr verstanden. Die alten Legenden waren in Vergessenheit geraten. Ich erinnere nur an den Abstand, welcher die Śunaḥśepalegende des Aitareya-Brāhmaṇa von den Hymnen des Rigveda trennt [3]).

Die mündliche Überlieferung setzt ja auch längere Zeiträume voraus, als wenn diese Texte niedergeschrieben worden wären. Generationen von Schülern und Lehrern müssen dahingegangen sein, ehe alle die vorhandenen und die vielen verloren gegangenen Texte in den vedischen Schulen feste Gestalt gewonnen hatten [4]). Aus sprachlichen, litterarischen und kulturgeschichtlichen Gründen müssen wir daher annehmen, dafs zwischen der Zeit der ältesten Hymnen und der schliefslichen Vereinigung der Hymnen zu einer Saṃhitā oder »Sammlung«

---

1) Vgl. oben S. 52 f.

2) Vgl. Ludwig, Der Rigveda, III, S. 180 f.

3) Vgl. oben S. 52, 54, 56 ff., 61 f., 66, 69 f., 91, 170 ff., 187 f.

4) Dafs die Texte niedergeschrieben worden sind, als man sie nicht mehr völlig verstand und ein Rifs in die Überlieferung gekommen war, erklärt uns auch die Tatsache, dafs so vielfach Stücke verschiedenen Inhalts und verschiedener Zeiten in allen vedischen Texten vorkommen, dafs z. B. manche Upaniṣads in den Saṃhitās und Brāhmaṇas stehen. Vgl. oben S. 108, 130 ff., 197.

— denn die Rigveda-Saṃhitā bezeichnet ja doch nur den Abschlufs einer langen vorausgehenden Periode[1]) — und wieder zwischen der Rigveda-Saṃhitā und den Brāhmaṇas viele Jahrhunderte verflossen sind. Die Brāhmaṇas selbst aber mit ihren zahlreichen Schulen und Abzweigungen von Schulen, mit ihren unendlichen Lehrerlisten und den zahlreichen Hinweisen auf Lehrer der Vorzeit erfordern einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten zu ihrer Entstehung[2]). Sowohl diese Litteratur selbst als auch die damit Hand in Hand gehende Ausbreitung brahmanischer Kultur, theologischen Wissens und nicht zuletzt priesterlicher Oberherrschaft mufs Jahrhunderte gebraucht haben. Und wenn wir zu den Upaniṣads kommen, so sehen wir, dafs auch sie verschiedenen Zeitperioden angehören, dafs auch sie Generationen von Lehrern und eine lange Überlieferung voraussetzen[3]). Und doch sehen wir, dafs während dieser ganzen Zeit, welche von den ersten Anfängen bis zu den letzten Ausläufern der vedischen Litteratur gedauert hat, das indoarische Volk blofs die verhältnismäfsig kleine Strecke vom Indus bis zum Ganges, das eigentliche Hindostan, erobert hat. Wenn schon dieses Vordringen vom äufsersten Nordwesten bis ins östliche Gangesland so lange Zeit in Anspruch genommen hat, wie viele Jahrhunderte mufs die Eroberung von ganz Zentral- und Südindien gedauert haben! Wenn wir dies erwägen, werden uns 700 Jahre nicht mehr als ein grofser Zeitraum erscheinen.

Dazu kommen noch andere Erwägungen. Es ist Max Müllers unbestreitbares Verdienst, gezeigt zu haben, dafs der Buddhismus um 500 v. Chr. unbedingt das Bestehen der ganzen vedischen Litteratur voraussetzt. Die buddhistische Litteratur aber, die wir ja jetzt viel genauer kennen, setzt nicht nur den Veda, sondern auch die Vedāṅgas[4]) und überhaupt eine hohe Entwicklung brahmanischer Litteratur und Wissenschaft voraus. Ferner sind wir

---

[1]) Schon das Aitareya-Āraṇyaka setzt die Rigveda-Saṃhitā mit ihrer Einteilung in zehn Bücher voraus. (Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 340 f.)

[2]) Vgl. oben S. 169.

[3]) Vgl. oben S. 205 ff.

[4]) Beachtenswert ist, dafs die Buddhisten ihre Lehrtexte ebenfalls »Sūtras« nennen, obwohl diese durchaus nicht in dem oben S. 229 ff. gekennzeichneten Sūtrastil abgefafst sind. Für sie bedeutete »Sūtra« nur mehr »Lehrtext«.

auch heute über die religionsgeschichtlichen Verhältnisse im alten Indien viel besser unterrichtet, als dies vor dreifsig oder vierzig Jahren der Fall war, wo man die ganze religionsgeschichtliche Entwicklung Indiens bis zum Auftreten des Buddhismus in 700 Jahre einzwängen zu können glaubte. Schon vor dem Auftreten des Buddhismus hat es, wie Bühler hervorgehoben hat, in Indien Sekten gegeben, welche die Heiligkeit des Veda leugneten. Die Tradition einer dieser Sekten, der Jainas, hat sich bis jetzt in chronologischer Beziehung als so zuverlässig erwiesen, dafs wir einer Nachricht, welche den ersten Gründer dieser Sekte um 750 v. Chr. leben läfst, einiges Vertrauen entgegenbringen dürfen. Bühler glaubte auch noch von anderen dem Veda und dem Brahmanismus feindlich gegenüberstehenden Sekten beweisen zu können, dafs sie in ein viel höheres Alter hinaufreichen, als man bisher anzunehmen gewohnt war [1]). Leider war es ihm nicht mehr gegönnt, diesen Beweis zu führen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so steht die Frage nach dem Alter des Veda nicht so, wie man es in letzter Zeit öfters dargestellt hat, als wären Tilak und Jacobi gegen das erwiesene Datum von 1200 oder 1500 v. Chr. für die ältesten Hymnen des Veda aufgetreten Sondern in Wirklichkeit hat man nie mehr gewufst, als dafs die vedische Periode sich von einer ganz unbestimmten Vergangenheit bis 500 v. Chr. erstreckt. Weder die Zahlen 1200—500 noch 1500—500, noch 2000—500, die man in populären Berichten über das Alter der vedischen Litteratur öfters findet, haben irgendwelche Berechtigung. Berechtigt ist nur das Datum: x bis 500 v. Chr. Und als Ergebnis der Forschungen des letzten Jahrzehnts darf man hinzufügen: Es ist wahrscheinlich, dafs man an die Stelle von 500 v. Chr. das Datum 800 v. Chr. wird setzen müssen; und es ist wahrscheinlicher, dafs das Anfangsdatum x in das dritte, als dafs es in das zweite Jahrtausend v. Chr. fällt. Aber hüten wir uns vor bestimmten Zahlenangaben, wo die Möglichkeit von solchen der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist.

[1]) Auch R. Garbe (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, S. 27 ff.) ist geneigt, die Entstehung der Sekte der Bhāgavatas oder Pāñcarātras in vorbuddhistische Zeit hinaufzurücken.

II. Abschnitt.

Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas.

Die Anfänge der epischen Dichtung in Indien.

Die ersten Spuren epischer Dichtung in Indien konnten wir bereits in der vedischen Litteratur — in den Ākhyānahymnen des Rigveda, sowie in den Ākhyānas, Itihāsas und Purāṇas der Brāhmaṇas [1]) — nachweisen. Aus den Brāhmaṇas und aus der Rituallitteratur wissen wir auch, dafs der Vortrag von solchen erzählenden Dichtungen einen Teil der religiösen Zeremonien bei Opferfeiern und Familienfesten bildete.

So gehörte zu der ein Jahr lang währenden Vorfeier des grofsen Pferdeopfers der tägliche Vortrag von Götter- und Heldensagen. In einer alle zehn Tage sich immer wiederholenden Reihenfolge wurden Geschichten von bestimmten Göttern und Heroen erzählt; und auch zwei Lautenspieler, ein Brahmane und ein Krieger waren anwesend, welche in selbstgedichteten Versen (gāthās) der eine die Freigebigkeit, der andere die Kriegstaten

[1]) Vgl. oben S. 89 ff., 181 ff., 197. Die Inder sind in dem Gebrauch der Ausdrücke ākhyāna, itihāsa und purāṇa nicht konsequent, indem sie diese bald als gleichbedeutend verwenden, bald aber auch verschiedene Arten von Erzählungen mit ihnen bezeichnen. Das Epos »Mahābhārata« bezeichnet sich selbst in der Einleitung abwechselnd als itihāsa, purāṇa und ākhyāna. Vgl. über diese termini auch Emil Sieg, Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihâsatradition I, Stuttgart 1902, Einleitung. Dafs die alte Ākhyānadichtung der Form nach aus einer Mischung von Versen und Prosa bestand (oben S. 89), ist mir trotz der scharfsinnigen Ausführungen von Joh. Hertel in der WZKM XVIII, 1904, S. 59 ff., 137 ff. noch immer wahrscheinlich.

des Fürsten, der das Opfer feierte, verherrlichten. Die Lautenspieler, welche zur Laute einen wirklichen König oder den Soma als den König der Brahmanen besangen, durften auch bei der Zeremonie der Haarscheitelung nicht fehlen, welche im vierten Monate der Schwangerschaft mit einem Opfer für das Gedeihen der Leibesfrucht an der hoffenden Mutter vollzogen wurde. Auch nach dem Leichenbegängnis war es alte Sitte, deren Bestehen aber noch der Dichter Bāṇa im 7. Jahrhundert n. Chr. bezeugt, dafs die Leidtragenden aufserhalb des Hauses sich auf einen schattigen Platz niederliefsen und durch den Vortrag alter Itihāsas oder Purāṇas zerstreut und getröstet wurden. Und wenn nach einem Todesfall oder einem sonstigen schweren Verlust zur Abwehr weiteren Unglücks das alte Herdfeuer hinausgetragen und ein neues Feuer im Hause durch Reiben von Hölzern entzündet worden war, da safsen die Mitglieder der Familie, das Feuer in Glut erhaltend, bis in die stille Nacht hinein, indem sie sich Geschichten von altgewordenen Leuten und Itihāsas und Purāṇas von glücklicher Vorbedeutung erzählen liefsen [1]).

Nicht selten werden auch in den alten Texten Itihāsa und Purāṇa neben den Vedas und anderen Wissenszweigen aufgezählt, ihr Studium gilt als ein die Götter erfreuendes Werk, ja es wird sogar Itihāsapurāṇa als »fünfter Veda« bezeichnet [2]). Dafs ihnen aber ein mehr volkstümlicher Charakter zukommt, beweist die enge Beziehung, in welche sie zum Atharvaveda gebracht werden [3]). Den Inhalt dieser Itihāsas und Purāṇas bildeten hauptsächlich Göttersagen und Erzählungen von Dämonen, Schlangengottheiten, alten Weisen (Ṛṣis) und Königen der Vorzeit. Manchmal aber werden als Texte, durch deren Rezitation die Götter erfreut werden, neben Itihāsas und Purāṇas auch die

[1]) Śatapatha-Brāhmaṇa XIII, 4, 3. Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra I, 22, 11 f. Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I, 14, 6 f, IV, 6, 6. Pāraskara-Gṛhyasūtra I, 15, 7 f. Āpastambīya-Gṛhyasūtra 14, 4 f. Vgl. auch A. Weber, Episches im vedischen Ritual (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1891) und H. Lüders in ZDMG, Bd. 58, S. 707 ff.

[2]) So Chāndogya-Upaniṣad VII, 1 und 7 und im Suttanipāta III, 7 (Selasutta). Vgl. auch Joseph Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895, S. 281 ff., dessen Schlufsfolgerungen aber viel zu weit gehen.

[3]) Chāndogya-Upaniṣad III, 4: »Die Bienen sind der Atharvaveda, das Itihāsapurāṇa die Blume.«

»Männerpreislieder« (gāthā nārāšaṃsī) erwähnt[1]) und diese dürfen wir als die eigentlichen Vorläufer eines Heldenepos ansprechen. Wenn man aber, wie das einige Gelehrte tun[2]), aus den eben angeführten Stellen schliefsen wollte, dafs es in vedischer Zeit schon ein Sammelwerk von erzählenden Dichtungen unter dem Titel »Itihāsa« oder »Itihāsapurāṇa« gegeben habe, so müfste man auch annehmen, dafs ebenso unter dem Titel »Gāthā Nārāšaṃsī« eine Sammlung von Heldenliedern als Buch vorhanden gewesen sei.

Erwiesen ist das Vorhandensein solcher Sammelwerke oder »Bücher« für die vedische Zeit jedenfalls nicht, auch gar nicht wahrscheinlich[3]). Dafs es aber berufsmäfsige Geschichtenerzähler (Aitihāsikas, Paurāṇikas) schon in sehr alter Zeit gegeben hat, wird nicht zu bezweifeln sein. Sicher ist auch, dafs es um die Zeit des Buddha (also im 5. Jahrhundert v. Chr.) bereits einen unerschöpflichen Vorrat von Erzählungen in Prosa und Versen — Ākhyānas, Itihāsas, Purāṇas und Gāthās — als eine Art litterarisches Gemeingut gegeben haben mufs, aus welchem die Buddhisten und Jainas ebenso wie die epischen Dichter geschöpft haben.

Neben dieser Itihāsalitteratur, wie wir den für die vedische Zeit bezeugten litterarischen Gemeinbesitz an erzählenden Dichtungen kurz bezeichnen können, mufs es aber auch schon eigentliche epische Gedichte, Heldengesänge, und wohl auch Zyklen epischer Lieder in alter Zeit gegeben haben. Denn die beiden uns allein erhaltenen Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa stellen doch nur den Niederschlag einer langen vorausgehenden Periode epischen Dichtens dar. Lange bevor es diese beiden Epen als solche gegeben hat, müssen Lieder von der grofsen Völkerschlacht, welche den Gegenstand des Mahābhārata bildet,

---

[1]) Šatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 6, 8. Āšvalāyana-Gṛhyasūtra III, 3.

[2]) K. F. Geldner, Vedische Studien I, S. 290f. E. Sieg, Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihâsatradition I, S. 33. Dagegen H. Oldenberg in Götting. Gel. Anz. 1890, S. 419.

[3]) Indische Werke haben in der Regel Spezialtitel. Es gibt kein Werk, welches »Brāhmaṇa« oder »Upaniṣad« heifst, sondern eine grofse Anzahl einzelner Werke, welche nach Schulen oder Lehrern benannt sind. Es ist daher unwahrscheinlich, dafs man bestimmte Bücher nur als »Erzählungen« bezeichnet hätte.

und von den Taten des Rāma, des Helden des Rāmāyaṇa, gesungen worden sein. Es ist aber auch nicht gut denkbar, daſs die Kämpfe der Kauravas und Pāṇḍavas und die Abenteuer des Rāma die einzigen Gegenstände der Dichtung gewesen seien. Gewiſs sind auch viele andere Helden und groſse Ereignisse in manch anderen Fürstengeschlechtern besungen worden. Nicht alles von diesem alten Heldengesang, dessen Vorhandensein wir annehmen müssen, ist spurlos verschwunden; in Trümmern und Resten hat sich manches in unseren beiden Epen erhalten[1]).

Die Träger dieser Heldendichtung waren die Barden, gewöhnlich Sūtas genannt, welche an den Höfen der Könige lebten und bei groſsen Festen ihre Lieder vortrugen oder sangen, um den Ruhm der Fürsten zu verkünden. Sie zogen auch mit in die Schlacht, um die Heldentaten der Krieger aus eigener Anschauung besingen zu können. So ist es im Mahābhārata selbst der Sūta Sañjaya, welcher dem König Dhṛtarāṣṭra die Vorgänge auf dem Schlachtfelde schildert. Diese Hofsänger bildeten eine besondere Kaste[2]), in welcher die epischen Lieder von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wurden. In den Kreisen solcher dem Kriegerstande jedenfalls sehr nahestehenden Barden wird die epische Dichtung entstanden sein. Für die Verbreitung der Heldenlieder im Volke sorgten dann auch fahrende Sänger, Kuśīlavas genannt, welche die Lieder auswendig lernten und öffentlich zur Laute sangen[3]). So wird im Rāmāyaṇa — allerdings in einem spät eingeschobenen Gesang[4]) — erzählt, wie die beiden Söhne des Rāma, Kuśa and Lava, als wandernde Sänger umherzogen und das von dem Dichter Vālmīki gelernte Gedicht in öffentlicher Versammlung vortrugen.

---

[1]) Vgl. H. Jacobi, Über ein verlorenes Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra in den Mélanges Kern, Leide 1903, S. 53 ff.

[2]) Nach dem Gesetzbuch des Manu (X, 11 und 17) sind die Sūtas eine aus der Vermischung von Kriegern mit Brahmanentöchtern hervorgegangene Mischkaste, während die Māgadhas, welche gewöhnlich auch neben den Sūtas als Sänger genannt zu werden pflegen, aus der Vermischung von Vaiśyas mit Kṣatriyatöchtern hervorgegangen sein sollen. Im Kriege sind die Sūtas auch die Wagenlenker der Fürsten.

[3]) Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata I, S. 54 f., 65 f. H. Jacobi, Das Râmâyaṇa, S. 67.

[4]) I, 4.

Was wir aber als die Volksepen der Inder kennen — Mahābhārata und Rāmāyaṇa — sind nicht die alten Heldenlieder, wie sie jene Hofbarden und jene fahrenden Spielleute Altindiens gesungen haben, von grofsen Dichtern oder wenigstens von geschickten, dichterisch begabten Sammlern zu einheitlichen Dichtungen verarbeitet, sondern es sind Ansammlungen sehr verschiedenartiger und ungleichwertiger Gedichte, die im Laufe von Jahrhunderten durch fortwährende Einschiebungen und Änderungen entstanden sind. Alte Heldenlieder bilden zwar den Kern der beiden Werke, aber im grofsen Umfange ist auch die mehr religiöse Itihāsalitteratur in sie aufgenommen worden, und durch die Einfügung umfangreicher, religiös belehrender Stücke hat namentlich das Mahābhārata den Charakter eines Epos fast ganz eingebüfst.

Was ist das Mahābhārata?[1]

In der Tat kann man nur in einem sehr beschränkten Sinne vom Mahābhārata als einem »Epos« und einem »Gedicht« sprechen. Ja, in gewissem Sinne ist das Mahābhārata überhaupt nicht ein

[1]) Zur Orientierung über den Inhalt des Epos dient am besten H. Jacobi, Mahābhārata, Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben. Bonn 1903. Über die Probleme des Mahābhārata orientiert am besten E. W. Hopkins, The Great Epic of India, its Character and Origin. New York 1901. Eine reiche Materialiensammlung — leider zu wenig übersichtlich — enthält A. Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Teile. In 4 Bänden. Kiel 1892—95. Der Wert dieses grofsen Werkes ist durch die unhaltbaren Theorien des Verfassers über die Umarbeitungen des Mahābhārata wesentlich beeinträchtigt. Unhaltbar sind auch die entgegengesetzten Theorien über die einheitliche Entstehung des Epos, welche Joseph Dahlmann in den Büchern »Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch«, Berlin 1895, »Genesis des Mahābhārata«, Berlin 1899, und »Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem Mahâbhârata«, Berlin 1902, vertreten hat. Das erste dieser Bücher hat aber das grofse Verdienst, die epischen Studien neu belebt zu haben; es hat zu einer förmlichen »Dahlmann-Litteratur« Anlafs gegeben. Vgl. H. Jacobi in Götting. Gel. Anz 1896 Nr. 1 und 1899 Nr. 11; A. Ludwig in Sitzungsber. der kgl. böhmischen Ges. der Wiss., Cl. f. Phil., Prag 1896; A. Barth im Journal des savants, avril, juin, juillet 1897 und Revue de l'histoire des religions, t. 45, 1902, S. 191 ff.; M. Winternitz im JRAS 1897, S. 713 ff. und WZKM XIV, 1900, S. 53 ff.; E. W. Hopkins im

dichterisches Erzeugnis, sondern vielmehr — eine ganze Litteratur.

Mahābhārata[1]) bedeutet »die Erzählung von dem grofsen Kampf der Bharatas«. Die Bharatas werden bereits im Rigveda als ein kriegerischer Volksstamm erwähnt, und Bharata, der Sohn des Duḥṣanta und der Šakuntalā, der als Ahnherr des Fürstengeschlechts der Bhāratas gilt, begegnet uns schon in den Brāhmaṇas. Die Wohnsitze dieser Bharatas oder Bhāratas waren das Land am oberen Ganges und an der Jamnā. Unter den Nachkommen des Bharata ragte ein Herrscher namens Kuru hervor, und dessen Nachkommen, die Kauravas (Kuruiden, Kuruinge) waren so lange das Herrschergeschlecht der Bhāratas, dafs der Name Kuru oder Kaurava sich im Laufe der Zeit auch als Bezeichnung für den Volksstamm der Bharatas einbürgerte, und ihr Land ist das uns bereits aus dem Yajurveda und den Brāhmaṇas bekannte Kurukṣetra oder »Kuruland«[2]). Durch einen Familienzwist in dem Fürstenhause der Kauravas kommt es zu einem blutigen Kampfe, einem wahren Vernichtungskampfe, in welchem das alte Kurugeschlecht und damit die Familie der Bhāratas fast ganz zugrunde geht. Die Geschichte dieses blutigen Kampfes — in dem wir wohl ein geschichtliches Ereignis sehen dürfen, obgleich wir von demselben nur aus dem Mahābhārata Kunde haben — wurde in Liedern besungen, und irgend ein grofser Dichter, dessen Name verschollen ist, hat diese Lieder

---

American Journal of Philology, 1898, XIX, Nr. 1; W. Cartellieri in WZKM XIII, 1899, S. 57 ff.; J. Kirste im Ind. Ant. XXXI, 1902, S. 5 ff. Aus der älteren Litteratur über das Mahābhārata (sie ist zusammengestellt bei Holtzmann a. a. O. IV, S. 165 ff.) verdienen noch hervorgehoben zu werden: Monier Williams, Indian Wisdom, 4. Aufl., London 1893; Sören Sörensen, Om Mahābhārata's stilling i den Indiske literatur (mit einem »Summarium« in lateinischer Sprache), Kopenhagen 1893; A. Ludwig, Über das Râmâyaṇa und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata (II. Jahresbericht des wiss. Vereins f. Volkskunde und Linguistik in Prag 1894).

[1]) Bhārata bedeutet »Kampf der Bharatas« (bhārataḥ saṃgrāmaḥ, Pāṇini IV, 2, 56). Im Mahābhārata selbst finden wir mahābhāratayuddha (XIV, 81, 8) »die grofse Bharataschlacht«, und mahābhāratākhyānam (I, 62, 39) »die Erzählung von der grofsen Bharataschlacht«, von welch letzterem der Titel »Mahābhārata« eine Abkürzung ist.

[2]) S. oben S. 170.

zu einem Heldengedicht von der grofsen Schlacht im Kurufelde vereinigt. So bildet, wie in der Ilias und wie im Nibelungenliede, die Tragik eines furchtbaren Vernichtungskampfes den eigentlichen Gegenstand der Heldendichtung. Dieses alte Heldengedicht bildet den Kern des Mahābhārata.

Um diesen Kern herum hat sich aber im Laufe von Jahrhunderten eine Unmasse der verschiedenartigsten Dichtungen angesammelt. Zunächst wurden zahlreiche Sagen, welche mit dem alten Heldengedicht in mehr oder weniger losem Zusammenhang stehen — Sagen, die sich auf die Vorgeschichte der Helden beziehen oder von allerlei Abenteuern derselben berichten, ohne dafs sie zu dem grofsen Kampf irgend einen Bezug haben — in das Gedicht aufgenommen. Aber auch Bruchstücke anderer Heldensagen und Sagenzyklen, die sich auf irgendwelche berühmte Könige und Helden der Vorzeit beziehen, fanden in das Gedicht Eingang, wenn sie auch mit dem Liede von der grofsen Kuruschlacht gar nichts zu tun hatten. Was von dieser alten Bardendichtung bereits dem ursprünglichen Gedicht als Nebenhandlungen (Episoden) angehörte und was erst später hinzugefügt wurde, wird sich schwerlich jemals entscheiden lassen. Jedenfalls ist unser Mahābhārata nicht blofs das Heldengedicht vom Kampfe der Bhāratas, sondern zugleich auch ein Repertorium der alten Bardendichtung überhaupt.

Es ist aber noch viel, viel mehr. Wir wissen, dafs die litterarische Tätigkeit im alten Indien zumeist in den Händen der Priester, der Brahmanen, lag; und wir haben ja gesehen, wie sie die alten, volkstümlichen Zauberlieder des Atharvaveda brahmanisiert, und wie sie die dem Priestertum eigentlich fremde, ja feindliche Philosophie der Upaniṣads mit ihrer Priesterweisheit vermengt haben[1]). Je beliebter und volkstümlicher aber nun die Heldenlieder wurden, desto mehr mufste den Brahmanen daran gelegen sein, sich auch dieser epischen Dichtung zu bemächtigen; und sie verstanden es, diese ihrem ganzen Wesen nach ursprünglich rein weltliche Poesie mit ihren eigenen religiösen Dichtungen und mit theologisch-priesterlichem Wissenskram zu vermengen. So kommt es, dafs auch Göttersagen, mythologische Erzählungen brahmanischen Ursprungs,

---

[1]) Vgl. oben S. 107 und 201 ff.

aber auch im grofsen Umfange lehrhafte Stücke, auf brahmanische Philosophie und Sittenlehre und brahmanisches Recht bezüglich, in das Mahābhārata Aufnahme fanden. Für diese Priesterkaste war gerade das volkstümliche Epos ein willkommenes Mittel, um ihre eigenen Lehren zu verbreiten und so ihre Macht und ihren Einflufs zu verstärken und zu befestigen. Sie waren es, welche alle die zahlreichen Sagen und Legenden (Itihāsas) in das Epos einfügten, in denen von den berühmten Sehern der Vorzeit, den Ṛṣis, den Urvätern der Brahmanen, Wunder erzählt werden — wie sie durch Opfer und Askese ungeheure Macht nicht nur über die Menschen, sondern selbst über die Götter erlangen, und wie sie, wenn sie gekränkt werden, durch ihren Fluch Fürsten und Grofse, ja selbst Götterkönige zu Falle bringen.

Das Mahābhārata war aber zu sehr ein Volksbuch, zu sehr Eigentum weiterer Volkskreise, insbesondere der Kriegerkaste, als dafs es je hätte ein eigentlich brahmanisches Werk oder das Eigentum irgendeiner vedischen Schule werden können. Es waren auch nicht so sehr die vedakundigen und gelehrten Brahmanen, welche sich an dem Ausbau des Mahābhārata beteiligten — daher die auffällig geringe Kenntnis der eigentlich brahmanischen Theologie und Opferwissenschaft, die wir selbst in jenen Teilen des Epos finden, in denen brahmanischer Einflufs unverkennbar ist — als die Purohitas, die Priester, welche ebenso wie die Sūtas (Barden) im Dienste der Könige standen und schon dadurch mit der epischen Dichtung mehr in Berührung kamen. Diese weniger gelehrte Priesterklasse war es auch, welche später als Tempelpriester an berühmten zumeist den Göttern Viṣṇu oder Šiva geweihten Kultstätten und Wallfahrtsorten den Dienst versah und sich litterarisch mit der Pflege der Lokalsagen, die sich an solche heilige Orte knüpften, sowie mit den auf die Götter Viṣṇu und Šiva bezüglichen Legenden beschäftigte. Das geschah, wie wir sehen werden, hauptsächlich in den Purāṇas, aber auch im Mahābhārata, in welches zahlreiche ganz im Stile der Purāṇas gehaltene Lokalsagen, Viṣṇu- und Šivamythen, sowie purāṇaartige Kosmologien, geographische Listen und Genealogien Eingang gefunden haben.

Da aber die epische Dichtung mehr in jenen Gegenden

Indiens gepflegt wurde, wo die Verehrung des Viṣṇu als höchster Gottheit verbreitet war, ist es erklärlich, dafs in den religiös-lehrhaften Teilen des Mahābhārata dieser Gott so sehr im Vordergrunde steht, dafs das Werk zuweilen den Eindruck eines der Viṣṇuverehrung gewidmeten Erbauungsbuches macht. Daneben fehlt es freilich auch nicht an Šivalegenden und dem Šivakult gewidmeten Einlagen, welche aber überall leicht als späte Zusätze erkennbar sind. Sie wurden eingefügt, als das Epos sich auch über Gegenden, wo die Šivaverehrung zu Hause war, verbreitete [1]).

Aber noch andere geistliche Kreise gab es in Indien, welche schon in alter Zeit eine litterarische Tätigkeit entfalteten und zum Teil noch mehr als die Brahmanen die grofsen Massen des Volkes für sich zu gewinnen suchten. Das waren die Asketen. Waldeinsiedler und Bettelmönche, die Begründer von Sekten und Mönchsorden, welche zur Zeit des Buddha in Indien bereits sehr zahlreich waren. Auch diese hatten ihre eigenen Dichtungen: Heiligenlegenden, Weisheitssprüche, in denen sie ihre Lehren von Entsagung und Weltverachtung, von Selbstaufopferung und Liebe zu allen Wesen predigten, aber auch Fabeln, Parabeln, Märchen und moralische Erzählungen, welche die Weisheits- und Sittenlehren der Asketen durch Beispiele erläutern sollten. Auch diese Asketendichtung ist in ziemlich grofsem Umfange in das Mahābhārata aufgenommen worden.

So finden wir denn in diesem merkwürdigsten aller Litteraturerzeugnisse nebeneinander und durcheinander kriegerische Heldenlieder mit farbenreichen Schilderungen blutiger Kampfesszenen, fromme Priesterpoesie mit oft recht langweiligen Auseinandersetzungen über Philosophie, Religion und Recht, und milde Asketendichtung voll erbaulicher Weisheit und voll überströmender Liebe zu Mensch und Tier.

Darum betrachten auch die Inder selbst das Mahābhārata zwar immer als ein Epos, als ein Werk der Dichtkunst (kāvya), aber zugleich auch als ein auf uralter Überlieferung (smṛti) beruhendes und daher mit unanfechtbarer Autorität ausgestattetes Lehrbuch (šāstra) der Moral, des Rechts und der Philosophie;

[1]) Vgl. H. Jacobi in Götting. Gel. Anzeigen 1892, S. 629 f.

und seit mehr als 1500 Jahren diente es den Indern ebenso sehr zur Unterhaltung wie zur Belehrung und Erbauung.

Vor mindestens 1500 Jahren[1]) war dieses Mahābhārata auch schon so — oder wenigstens so ähnlich — wie wir es heute in unseren Handschriften und Ausgaben besitzen, ein Werk, welches auch ungefähr denselben Umfang wie unser heutiges Epos hatte. So wie dieses, enthielt es bereits eine lange Einleitung mit einer Rahmenerzählung, einer Geschichte des sagenhaften Ursprungs des Gedichtes und einer Verherrlichung desselben als eines Lehr- und Erbauungsbuches; war in achtzehn Bücher, Parvans genannt, eingeteilt, zu denen auch schon ein neunzehntes Buch Harivaṃśa als »Ergänzung« (Khila) hinzugefügt war; und erreichte einen Umfang von beiläufig 100000 Strophen (Ślokas). Und bis zum heutigen Tage gilt dieses Riesenwerk trotz all der verschiedenartigen Elemente, aus denen es besteht, den Indern als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk[2]), welches den altehrwürdigen Ṛṣi Kṛṣṇa Dvaipāyana, auch Vyāsa genannt, zum Verfasser hat. Dieser selbe Ṛṣi soll auch der Ordner der vier Vedas[3]) und der Verfasser der Purāṇas sein. Er war nach der Sage nicht nur ein Zeitgenosse, sondern ein naher Verwandter der Helden des Mahābhārata und greift gelegentlich auch in die Handlung des Gedichtes ein. Seine Geschichte wird uns im Mahābhārata sehr ausführlich erzählt.

Er ist der Sohn eines berühmten Asketen, des Ṛṣi Parāśara. Dieser grofse Heilige erblickt eines Tages die in einem Fische zur Welt gekommene und von Fischerleuten aufgezogene Satyavatī und ist von ihrer Schönheit so entzückt, dafs er ihre Liebe begehrt. Sie will ihm aber nur unter der Bedingung zu willen sein, dafs sie, nachdem sie ihm einen Sohn geboren, wieder ihre Jungfernschaft zurückerlange. Der grofse Heilige gewährt ihr diesen Wunsch, sowie auch den, dafs sie ihren Fischgeruch verliere und einen wunderbaren Duft ausströme. Unmittelbar nach-

---

[1]) Siehe weiter unten das Kapitel über das Alter und die Geschichte des Mahābhārata.

[2]) Darum wird es auch als eine Saṃhitā, d. h. »eine (abgeschlossene) Zusammenstellung«, »ein zusammenhängender Text« bezeichnet, so Mahābh. I, 1, 21.

[3]) Daher sein Name Vyāsa oder Vedavyāsa, d. h. »Ordner«, »Ordner des Veda«.

dem er ihr beigewohnt, gebiert sie auf einer Insel in der Jamnā einen Sohn, welcher Dvaipāyana, »der Inselgeborene«, genannt wird. Der Knabe wächst heran und ergibt sich bald der Askese. Indem er sich von der Mutter verabschiedet, sagt er ihr, daſs er jederzeit sofort erscheinen werde, sobald sie nur, wenn sie seiner bedürfe, an ihn denke. Satyavatī aber, wieder zur Jungfrau geworden, wurde später die Gemahlin des Kurukönigs Šāntanu und gebar diesem zwei Söhne, Citrāṅgada und Vicitravīrya. Nachdem Šāntanu und Citrāṅgada gestorben waren, wurde Vicitravīrya zum Thronnachfolger bestimmt. Dieser starb jung und kinderlos, hinterlieſs aber zwei Frauen. Damit nun das Geschlecht nicht aussterbe, beschlieſst Satyavatī, ihren unehelichen Sohn Dvaipāyana zu berufen, damit er — auf Grund der Rechtssitte des Levirats — seinen Schwägerinnen Nachkommenschaft erwecke. Nun ist aber dieser Dvaipāyana zwar ein groſser Büſser und Heiliger, aber ein überaus häſslicher Mann mit struppigem Haar und Bart und finster rollenden Augen, dunkel von Gesicht (daher wohl auch sein Name Kṛṣṇa, »der Schwarze«) und ein übler Geruch geht von ihm aus. Als er daher der einen Prinzessin naht, kann sie seinen Anblick nicht ertragen und schlieſst die Augen: die Folge davon ist, daſs ihr Sohn blind zur Welt kommt. Es ist dies der nachmalige König Dhṛtarāṣṭra. Darauf naht der Heilige der zweiten Frau, und diese erbleicht bei seinem Anblick. Infolgedessen gebiert sie einen Sohn, welcher bleich ist und daher Pāṇḍu, »der Bleiche«, genannt wird. Er ist der Vater der fünf Haupthelden des Epos. Noch einmal soll Dvaipāyana der ersten Frau nahen; aber klüger geworden, schickt sie dem Heiligen, der nichts von der Unterschiebung merkt, ihre Magd, und mit dieser erzeugt er den Vidura, dem im Epos die Rolle eines weisen und wohlwollenden Freundes des Dhṛtarāṣṭra sowohl wie der Söhne des Pāṇḍu zuerteilt wird[1]).

Dieser häſsliche übelriechende Heilige, Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, den die Legende zu einer Art Groſsvater[2]) der Helden des Epos gemacht hat, gilt also den Indern bis zum heutigen

---

1) Mahābh. I, 63; 100 ff.

2) Nach dem Gesetz des Levirats ist Vyāsa nur der Erzeuger, nicht der Vater des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu. Als ihr Vater gilt der verstorbene Gatte der beiden Witwen.

Tage als der Verfasser des ganzen Mahābhārata. Erst nachdem seine drei »Söhne« gestorben waren — so erzählt die Einleitung zum Mahābhārata [1]) — hat Vyāsa das von ihm verfaſste Gedicht unter den Menschen bekannt gemacht. Und zwar hat er es seinem Schüler Vaiśampāyana mitgeteilt, und dieser trug das ganze Gedicht in den Zwischenpausen des groſsen Schlangenopfers des Königs Janamejaya vor. Bei dieser Gelegenheit hörte es der Sūta Ugraśravas, Lomaharṣaṇas Sohn; und unser Mahābhārata beginnt damit, daſs die Ṛṣis, welche bei dem zwölfjährigen Opfer des Śaunaka im Naimiṣawalde versammelt sind, den Sūta Ugraśravas ersuchen, ihnen die Geschichte des Mahābhārata, wie er sie von Vaiśampāyana gehört, zu erzählen. Der Sūta erklärt sich hierzu bereit und erzählt die Geschichte von dem Schlangenopfer des Janamejaya, um dann erst zur Wiedergabe der Erzählung des Vaiśampāyana zu schreiten.

Es ist gewiſs ein altertümlicher Zug des Mahābhārata, daſs es fast durchwegs nur Reden enthält [2]). Ugraśravas ist der Vortragende der Rahmenerzählung, und in dem Gedicht selbst ist Vaiśampāyana der Sprechende. Innerhalb der Erzählung des Vaiśampāyana werden wieder zahllose eingeschaltete Geschichten — und diese Einschachtelung von Erzählungen in Erzählungen ist in der indischen Litteratur überhaupt sehr beliebt — verschiedenen Personen in den Mund gelegt. In den meisten Fällen werden sowohl die Erzählungen, als auch die Reden der auftretenden Personen nur mit den Prosaformeln »Vaiśampāyana sprach«, »Yudhiṣṭhira sprach«, »Draupadī sprach« usw. eingeleitet.

So phantastisch auch alles ist, was uns die Einleitung zum Mahābhārata über dessen angeblichen Verfasser mitteilt, so finden

[1]) I, 1, 95 ff.

[2]) »Daſs die alten Epen überall sehr viel Rede und Gegenrede enthalten, kann man auch an der Ilias beobachten; erst in den späteren Epen tritt dieses dramatische Element mehr zurück . . . Das epische Gedicht aber wird erst dadurch vollendet, daſs zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefaſst wird. Eine letzte Stufe ist es, daſs die Reden zurücktreten und nur Ereignisse in Versform erzählt werden.« Ernst Windisch, Māra und Buddha (Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der K. sächsischen Ges. der Wiss. Leipzig 1895), S. 222 ff. Von jener »letzten Stufe« ist das Mahābhārata noch weit entfernt.

wir in ihr doch auch einige bemerkenswerte Angaben. So heifst es, dafs der Ṛṣi Vyāsa sein Werk sowohl in einer kurzen Zusammenfassung als auch in einer ausführlichen Darstellung erzählt habe; ferner, dafs verschiedene Rezitatoren das Gedicht an drei verschiedenen Stellen anfangen, und dafs sein Umfang nicht immer der gleiche war. Ugraśravas sagt, er kenne das Gedicht in dem Umfange von 8800 Strophen, während Vyāsa erklärt, dafs er die Saṃhitā des Bhāratagedichtes in 24000 Strophen verfafst habe, »und ohne die Nebenerzählungen wird das Bhārata in diesem Umfange von den Verständigen vorgetragen«. Phantastisch genug heifst es gleich darauf, dafs Vyāsa auch ein Epos von 60 hunderttausend Strophen verfafst habe, und zwar 30 hunderttausend für die Götter, 15 für die Manen, 14 für die Gandharvas und ein Hunderttausend für die Menschen[1]). Natürlich soll damit nur der gegenwärtige Umfang des Mahābhārata angedeutet sein, der ihm auch die Bezeichnung śatasāhasrī saṃhitā, »Sammlung von hunderttausend Versen«, eingetragen hat. Man ersieht aus diesen Angaben, dafs die Inder selbst trotz ihrem festen Glauben an die Einheitlichkeit des Werkes doch wenigstens eine Erinnerung daran behalten haben, dafs das Mahābhārata aus einem ursprünglich kleineren Gedicht erst allmählich zu seinem jetzigen Umfang herangewachsen ist.

Was das Mahābhārata den Indern ist, sagt uns in überschwenglichster Weise die Einleitung zu dem Werke. Da heifst es z. B.:

»Wie die Butter unter allen Arten saurer Milch, wie der Brahmane unter den Ariern, wie die Āraṇyakas unter den Vedas, wie der Unsterblichkeitstrank unter den Arzneien, der Ozean unter allen Gewässern und die Kuh unter den Vierfüfslern am besten ist, so ist von allen Erzählungswerken (Itihāsas) das Mahābhārata das beste.«

»Wer einmal diese Erzählung gehört hat, dem gefällt nichts anderes Hörenswertes mehr; wie dem, der den Gesang des Kokilamännchens[2]) gehört, der Krähe rauhe Stimme nicht gefällt.«

»Aus diesem vortrefflichsten aller Erzählungswerke entstehen die Gedanken der Dichter, wie die drei Weltenräume aus den fünf Elementen.«

---

[1]) Mahābh. I, 1, 51 ff; 81; 101 ff.

[2]) Der Kokila, der indische Kuckuck, ist für indische Dichter dasselbe, was bei unseren Dichtern die Nachtigall ist.

»Wer einem vedakundigen, hochgelehrten Brahmanen einhundert Kühe mit vergoldeten Hörnern schenkt, und wer täglich die heiligen Erzählungen des Bhāratagedichtes hört — die beiden erwerben sich gleiches (religiöses) Verdienst.«

»Ein Siegesspruch ist ja dieses Erzählungswerk: ein König, der zu siegen wünscht, soll es hören, und er wird die Erde erobern und die Feinde besiegen.«

»Dies ist ein heiliges Lehrbuch der Moral (dharma); dies ist das beste Lehrbuch des praktischen Lebens (artha), und auch als ein Lehrbuch der Erlösung (mokṣa)[1]) ist es von dem unermeſslich weisen Vyāsa vorgetragen worden.«

»Jegliche Sünde, sei sie in Taten, Gedanken oder Worten begangen, weicht alsbald von dem Mann, der dieses Gedicht anhört.«

»In drei Jahren hat der Asket Kṛṣṇa Dvaipāyana, täglich (zur Verrichtung seiner Andachts- und Buſsübungen) sich erhebend, diese wunderbare Erzählung, das Mahābhārata, verfaſst. Was in bezug auf Moral, in bezug auf das praktische Leben, in bezug auf Sinnengenuſs und in bezug auf die Erlösung[1]) in diesem Buche steht — das gibt es anderswo; was hier nicht steht, das gibt es nirgends in der Welt.«

Für uns aber, die wir das Mahābhārata nicht als gläubige Hindus, sondern als kritische Litterarhistoriker betrachten, ist es nichts weniger als ein Kunstwerk; und auf keinen Fall können wir in ihm das Werk eines Verfassers, ja auch nicht einmal das eines geschickten Sammlers und Ordners sehen. Das Mahābhārata als Ganzes ist ein litterarisches Unding. Nie hat eine Künstlerhand versucht — und es wäre ja auch kaum möglich gewesen —, die widerstrebenden Elemente zu einem einheitlichen Gedicht zu vereinigen. Nur poesielose Theologen und Kommentatoren und ungeschickte Abschreiber haben die tatsächlich unvereinbaren und aus verschiedenen Jahrhunderten stammenden Teile schlieſslich zu einer ungeordneten Masse zusammengeschweiſst. Aber in diesem Urwald von Dichtungen, den die Wissenschaft eben erst zu lichten begonnen hat, grünt und sprieſst, unter wildem Gestrüpp verborgen, viel wahre und echte Poesie. Aus der ungefügen Masse leuchten die köstlichsten

[1]) Dharma, »Recht und Sitte« oder »Moral«, artha »Nutzen«, »Vorteile«, »das praktische Leben« und kāma, »Sinnengenuſs« sind die drei Ziele des Lebens, gewissermaſsen das Um und Auf des menschlichen Daseins, nach der indischen Ethik. Das Endziel alles Strebens aber ist mokṣa, »die Erlösung«, zu welcher die verschiedenen Sekten und philosophischen Systeme verschiedene Wege weisen.

Blüten unsterblicher Dichtkunst und tiefgründiger Weisheit hervor. Und gerade weil das Mahābhārata mehr eine ganze Litteratur als ein einziges und einheitliches Werk darstellt und so vieles und so vielerlei enthält, ist es mehr als irgendein anderes Buch geeignet, uns einen Einblick in die tiefsten Tiefen der indischen Volksseele zu gewähren.

Das mag die folgende Übersicht über den Inhalt des Mahābhārata und seiner verschiedenen Bestandteile zeigen[1].

Die Haupterzählung des Mahābhārata.

Vor Jahren hat Adolf Holtzmann (der Ältere) den kühnen Versuch unternommen, »den Grundstoff des Mahābhārata, das alte indische Nationalepos selbst, deutschen Freunden der

[1]) Eine vollständige deutsche Übersetzung des Mahābhārata gibt es nicht; Übersetzungen und Bearbeitungen einzelner Stücke sind in den Anmerkungen zu der folgenden Inhaltsübersicht genannt. Die französische Übersetzung von H. Fauche (Paris 1863—1870) reicht nur bis zum Ende des zehnten Buches. Englische Prosaübersetzungen des ganzen Mahābhārata gibt es von Protap Chandra Roy (Kalkutta 1884—1896) und Manmatha Nath Dutt (Kalkutta 1895—1905). Eine schöne poetische Wiedergabe, teils in metrischen Übersetzungen, teils in Prosa-Inhaltsangaben ist »Maha-Bharata, the Epic of Ancient India condensed into English Verse«, by Romesh Dutt. London 1899. Gröfsere und kleinere Auszüge aus dem Mahābhārata findet man auch in John Muirs »Original Sanskrit Texts«, 5 Vols., 1858—1872, Vol. I, 3. Aufl. 1890, und in desselben »Metrical Translations from Sanskrit Writers«, London 1879, sowie in Monier Williams' »Indian Wisdom« 4th ed. London 1893. Eine Sammlung von gröfseren Stücken aus dem Mahābhārata in französischer Übersetzung gab Ph. E. Foucaux, Le Mahābhārata, onze épisodes tirés de ce poème épique, Paris 1862. Einzelne Episoden in italienischer Übersetzung gibt P. E. Pavolini, Mahâbhârata, Episodi scelti e tradotti coll. col. racconto dell' interno poema (Bibliotheca dei popoli I) 1902. Einige Fragmente aus den letzten Büchern des Mahābhārata, von Friedrich Rückert übersetzt, sind herausgegeben in den »Rückert-Studien« von Robert Boxberger, Gotha 1878, S. 84—122. Eine Sammlung der wichtigsten philosophischen Texte des Mahābhārata in guter deutscher Übersetzung kommt mir eben noch knapp vor dem Drucke zu: »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan-Bhagavadgîtâ-Mokshadharma-Anugîtâ«. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen (Leipzig 1906).

Poesie zum erstenmal zu erschliefsen«[1]). Er ging von der unzweifelhaft richtigen Ansicht aus, dafs das Mahābhārata nicht »das indische Epos« sei, sondern dafs vielmehr nur »die Überreste, die Trümmer der alten indischen Heldengesänge im Mahābhārata . . . in vielfacher Überarbeitung, Erweiterung und Entstellung enthalten seien«. Aber mit beneidenswertem Selbstbewufstsein traute er sich die Fähigkeit zu, aus diesen überarbeiteten und entstellten »Trümmern« das alte, ursprüngliche Heldengedicht wiederherstellen zu können. Er glaubte, durch Auslassungen, Kürzungen und Veränderungen ein indisches Heldengedicht in deutschen Versen geschaffen zu haben, welches von dem eigentlichen Mahābhārata, wie es die alten indischen Barden gesungen, eine bessere Vorstellung gebe, als es etwa eine wörtliche Übersetzung des uns vorliegenden Urtextes tun würde. Nun hat Holtzmann gewifs mit genialem Blick und tiefem dichterischem Gefühl oft das Richtige getroffen; er hat sich aber auch mit so grenzenloser Willkür von dem Sanskrittext entfernt, dafs sein Werk doch nur als eine sehr freie Umdichtung des alten Mahābhārata, aber keinesfalls als ein treues Abbild desselben gelten kann. In der Tat ist das, was Holtzmann versucht hat, ein Ding der Unmöglichkeit. Jedem Versuch, »das alte indische Nationalepos selbst« in seiner Ursprünglichkeit wiederherzustellen, wird immer so viel Willkürliches anhaften, dafs er nur einen rein subjektiven Wert haben kann.

Hingegen ist es verhältnismäfsig leicht, aus der ungeheueren Masse von Gesängen des Mahābhārata einen Kern herauszuschälen, nämlich die Erzählung vom Kampfe der Kauravas und der Pāṇḍavas, welche jedenfalls den Vorwurf des eigentlichen Epos bildete. Das soll in dem nachfolgenden, notwendigerweise kurzen Auszuge geschehen. Wir verfolgen die Geschichte von dem grofsen Kampfe, indem wir auch die wichtigsten auf die Haupthelden bezüglichen Nebenerzählungen nach Möglichkeit berücksichtigen. Dabei wollen wir uns nicht auf zweifelhafte Hypothesen über das »ursprüngliche« Epos einlassen, sondern getreu unserem jetzt vorhandenen Mahābhāratatexte folgen, indem wir nur vorläufig alles beiseite lassen, was nicht auf die Haupterzählung bezug hat.

[1]) Indische Sagen. 2. Teil: Die Kuruinge. Karlsruhe 1846.

Die Herkunft der Kauravas und der Pāṇḍavas.

Im Lande der Bharatas herrschte einmal ein König aus dem Kurugeschlecht, Śāntanu mit Namen. Dieser hatte von der zu einem Menschenweibe gewordenen Gaṅgā[1]) einen Sohn, Namens Bhīṣma, welchen er zum Thronnachfolger bestimmt hatte. Eines Tages, als dieser bereits zu einem trefflichen, mit allen Kriegertugenden ausgestatteten Helden herangewachsen war, traf Śāntanu die schöne Fischerstochter Satyavatī, verliebte sich in sie und begehrte sie zum Weibe. Ihr Vater aber, der König der Fischersleute, wollte sie ihm nur unter der Bedingung geben, dafs der von seiner Tochter geborene Sohn den Thron erben solle. Darauf wollte Śāntanu nicht eingehen, so schwer es ihm wurde, auf die Geliebte zu verzichten. Bhīṣma aber merkte bald die Niedergeschlagenheit seines Vaters, und als er den Grund derselben erfahren hatte, begab er sich selbst zu dem Fischerkönig, um für seinen Vater um Satyavatī zu werben. Er erklärt nicht nur, auf den Thron verzichten zu wollen, sondern nimmt auch das Gelübde der Keuschheit auf sich, damit nicht etwa ein Sohn von ihm als Thronnachfolger in Frage käme, worauf ihm der Fischer gern seine Tochter gibt. Śāntanu heiratet also Satyavatī und erzeugt mit ihr zwei Söhne, Citrāṅgada und Vicitravīrya. Nachdem Śāntanu bald darauf gestorben war und den jungen Citrāṅgada ein Gandharva im Kampfe getötet hatte, weihte Bhīṣma, als der Senior der Familie, den Vicitravīrya zum König. Dieser aber starb jung und kinderlos, obgleich er zwei Frauen hatte. Damit nun das Geschlecht nicht aussterbe, bittet Satyavatī den Bhīṣma, nach dem alten Rechtsbrauche des Levirats mit den hinterbliebenen Witwen des Vicitravīrya Nachkommenschaft zu erzeugen. Bhīṣma aber weist auf sein Gelübde der Keuschheit hin und erklärt, dafs wohl die Sonne ihren Glanz, das Feuer seine Hitze, der Mond die Kühle seiner Strahlen, Gott Indra seine Tapferkeit, Gott Dharma[2]) seine Gerechtigkeit aufgeben, er aber nie und nimmer sein gegebenes Wort brechen könne. Da erinnert sich Satyavatī ihres unehelichen Sohnes Vyāsa und fordert mit Zustimmung des Bhīṣma ihn auf, für die Erhaltung des Geschlechtes Sorge zu tragen. Und der heilige Vyāsa erzeugt, wie wir schon gesehen haben[3]), den Dhṛtarāṣṭra, den Pāṇḍu und den Vidura. Da Dhṛtarāṣṭra blind geboren war, wurde der jüngere Bruder Pāṇḍu zum König eingesetzt. Dhṛtarāṣṭra heiratete Gāndhārī, die Tochter des Gāndhārakönigs, und sie gebar ihm hundert Söhne, von denen der älteste Duryodhana hiefs. Pāṇḍu aber hatte zwei Frauen, Pṛthā oder Kuntī, die Tochter eines Königs der Yādavas, und Mādrī, die Schwester des Śalya, des Königs der Madras. Kuntī gebar ihm drei Söhne: Yudhiṣṭhira, den ältesten, Arjuna und Bhīma, der am

[1]) Göttin des Flusses Ganges.

[2]) Der Todesgott und zugleich der Gott der Gerechtigkeit.

[3]) Oben S. 269.

selben Tage wie Duryodhana geboren wurde, während Mādrī die Mutter der beiden Zwillinge Nakula und Sahadeva wurde.

Eine sehr phantastische (schwerlich dem alten Gedichte angehörige) Geschichte wird erzählt, wonach diese fünf Hauptthelden des Epos nicht von Pāṇḍu, sondern für Pāṇḍu gezeugt worden sein sollen. Pāṇḍu — so wird erzählt — hat auf der Jagd ein Antilopenpärchen bei der Begattung getötet. In Wirklichkeit ist es aber ein Ṛṣi, der Antilopengestalt angenommen hat, um der Liebe zu pflegen. Dieser Ṛṣi spricht nun über Pāṇḍu den Fluch aus, daſs er beim Liebesgenuſs sterben solle. Daraufhin beschlieſst Pāṇḍu, ein Asketenleben zu führen und auf den Geschlechtsgenuſs zu verzichten. Damit er aber doch Nachkommenschaft erhalte, werden von Kuntī die Götter herbeigerufen, damit sie ihr Kinder erzeugen. Dharma, der Gott der Gerechtigkeit, erzeugt mit ihr den Yudhiṣṭhira, der Windgott Vāyu den starken Bhīma und der Götterfürst Indra den Arjuna. Auf Bitten der Kuntī wohnen die beiden Aśvins der Mādrī bei und erzeugen mit ihr die Zwillinge Nakula und Sahadeva.

Die Pāṇḍavas und Kauravas am Hofe des Dhṛtarāṣṭra.

Nachdem Pāṇḍu bald darauf gestorben war, übernahm der blinde Dhṛtarāṣṭra die Regierung. Die fünf Söhne des Pāṇḍu zogen mit ihrer Mutter Kuntī — Pāṇḍus zweite Frau Mādrī hatte sich mit ihm als Witwe verbrennen lassen — an den Hof des Königs Dhṛtarāṣṭra nach Hastināpura und wurden dort zusammen mit den Prinzen, ihren Vettern, erzogen.

Schon in den Kinderspielen zeichneten sich die Söhne des Pāṇḍu vor denen des Dhṛtarāṣṭra aus und erregten die Eifersucht der letzteren. Bhīma insbesondere war äuſserst übermütig und gab manche Proben unbändiger Kraft, die den Kindern des Dhṛtarāṣṭra recht unangenehm waren. Wenn die Kinder z. B. auf einen Baum stiegen, schüttelte er ihn so, daſs die Vettern samt den Früchten heruntergepurzelt kamen. Duryodhana war daher dem Bhīma sehr gehässig und machte auch mehrere Anschläge gegen sein Leben, ohne ihm aber etwas anhaben zu können. Die Knaben wuchsen heran und erhielten zwei berühmte, waffenkundige Brahmanen, Kṛpa und Droṇa, zu Lehrern im Waffenhandwerk. Zu ihren Schülern gehörten auſser den Söhnen des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu auch Aśvatthāman, ein Sohn des Droṇa, und Karṇa, der Sohn eines Sūta oder Wagenlenkers. Duryodhana und Bhīma wurden bald die besten Schüler des Droṇa im Keulenkampf, Aśvatthāman in Zauberkünsten, Nakula und Sahadeva im Schwertkampf und Yudhiṣṭhira im Wagenkampf. Arjuna aber war nicht nur der tüchtigste Bogenschütze, sondern übertraf alle andern in jeder Beziehung. Daher waren die Söhne des Dhṛtarāṣṭra überaus eifersüchtig auf ihn.

Als die Prinzen ihre Lehrzeit beendet hatten, veranstaltete Droṇa einen Wettkampf, bei dem seine Schüler ihre Künste zeigen sollten.

Es ist eine glänzende Festversammlung; der König, die Königinnen und zahlreiche Helden sind anwesend. Bhīma und Duryodhana führen einen Keulenkampf auf, der so ernst zu werden droht, dafs die Kämpfenden getrennt werden müssen. Arjuna erntet allgemeinen Beifall durch seine Kunst im Bogenschiefsen. Aber auch Karṇa tritt in die Arena und vollführt dieselben Künste wie Arjuna, worüber dieser sehr erzürnt ist, während Duryodhana den Karṇa freudig umarmt und ihn seiner ewigen Freundschaft versichert. Karṇa fordert den Arjuna zum Zweikampf heraus, wird aber als Abkömmling eines Wagenlenkers von den Pāṇḍavas verhöhnt.

Yudhiṣṭhira wird Thronfolger. Verschwörung gegen ihn und seine Brüder. (Das Lackhaus.)

Ein Jahr darauf setzte Dhṛtarāṣṭra den durch Tapferkeit wie durch alle andern Tugenden gleich ausgezeichneten Yudhiṣṭhira (als den Erstgeborenen der Kurufamilie) zum Thronfolger ein. Die übrigen Pāṇḍavas bildeten sich noch weiter in den Waffen aus und unternahmen auch auf eigene Faust siegreiche Eroberungszüge. Als Dhṛtarāṣṭra von diesen Waffentaten der immer mächtiger werdenden Pāṇḍavas hörte, wurde er um die Zukunft seiner eigenen Linie einigermafsen besorgt. Als daher Duryodhana, sein jüngerer Bruder Duššāsana, sein Freund Karṇa und sein mütterlicher Oheim Šakuni eine Verschwörung gegen die Pāṇḍavas anzettelten, fanden sie bei dem alten König bereitwillige Unterstützung. Sie überredeten Dhṛtarāṣṭra, die Pāṇḍavas unter irgend einem Vorwand nach Vāraṇāvata zu entfernen. Dort liefs Duryodhana durch einen geschickten Baumeister ein Haus aus Lack und andern leicht entzündlichen Stoffen bauen, in welchem die Pāṇḍavas wohnen sollten. In nachtschlafender Zeit sollte dann das Haus angezündet werden, damit die Pāṇḍavas ihren Untergang fänden. Vidura aber teilt dem Yudhiṣṭhira insgeheim — er bedient sich dabei einer Mlecchasprache, d. h. einer den übrigen nicht verständlichen Sprache eines nichtindischen Volksstammes — den heimtückischen Plan mit. Um aber keinen Verdacht zu erregen, da sie fürchteten, Duryodhana würde sie sonst auf andere Weise durch Meuchelmörder töten lassen, gehen sie scheinbar auf den Plan ein, begeben sich nach Vāraṇāvata und beziehen das Lackhaus. Durch einen unterirdischen Gang aber, den sie heimlich anlegen liefsen, entfliehen sie in den Wald, nachdem sie das Haus, in welchem nebst dem Baumeister nur noch ein betrunkenes Weib niedriger Kaste mit fünf Söhnen schläft, selbst angezündet haben. Während alle Leute glauben, die Pāṇḍavas mit ihrer Mutter Kuntī seien verbrannt, und am Hofe des Dhṛtarāṣṭra die Totenfeier abgehalten wird, irren die fünf Brüder mit ihrer Mutter im Walde jenseits des Ganges umher. In finsterer Nacht befinden sie sich mitten im dichten Walde — müde, hungrig und durstig. Kuntī klagt über Durst, und Bhīma bringt die Mutter und seine vier Brüder zu einem Bananenbaum, wo sie sich ausruhen sollen, während er Wasser suchen

will. Den Wasservögeln folgend, kommt er zu einem Teich, wo er badet und trinkt und die Oberkleider ins Wasser taucht, um den übrigen Wasser zu bringen. Eiligst kehrt er zurück, findet aber die Seinen alle unter dem Baume eingeschlafen. Wie er die Mutter und die Brüder so schlafend liegen sieht, beklagt er in bitteren Worten ihr trauriges Schicksal.

Hiḍimba, der Riese, und seine Schwester.

In der Nähe dieses Bananenbaumes haust ein gräulicher, menschenfressender Riese, der Rākṣasa Hiḍimba. Er riecht Menschenfleisch, und von einem hohen Baume aus sieht er die Schlafenden. Ihm wässert der Mund nach dem lang entbehrten Genusse und er fordert seine Schwester, die Riesin Hiḍimbā, auf, nachzusehen, was es für Leute seien; dann wollten sie zusammen sich an der Menschen frischem Fleisch und Blut gütlich tun und nachher fröhlich tanzen und singen. Die Riesin geht hin; aber kaum hat sie den Bhīma erblickt, so wird sie von heftiger Liebe zu dem kräftigen Heldenjüngling ergriffen. Sie verwandelt sich daher in ein schönes menschliches Weib und geht lächelnd auf Bhīma zu, erzählt ihm, dafs dieser Wald von dem menschenfressenden Rākṣasa, ihrem Bruder, heimgesucht sei, der sie hergeschickt habe; dafs sie ihn aber liebe und keinen andern Mann zum Gatten haben wolle, als ihn; er möge sich ihrer freuen, sie werde ihn retten. Bhīma antwortet, er denke nicht daran, sich der Lust hinzugeben und Mutter und Brüder im Stiche zu lassen. Hiḍimbā erwidert, er möge nur seine Angehörigen aufwecken, sie werde sie alle retten. Bhīma aber erklärt, es werde ihm nie einfallen, seine Mutter und seine Brüder aus süfsem Schlummer zu wecken; vor Rākṣasas, Yakṣas (Elfen), Gandharvas und dergleichen Gelichter habe er keine Angst, er werde auch mit dem Menschenfresser fertig werden. Da kommt auch schon der Riese Hiḍimba, dem seine Schwester zu lange ausbleibt, selbst daher und will die verliebte Hiḍimbā im Zorne töten. Bhīma aber stellt sich ihm entgegen und fordert ihn zum Kampfe heraus. Nach furchtbarem Ringen, während dessen die Brüder erwachen, erschlägt er den Riesen. Nun will er auch die Hiḍimbā dem Bruder nachsenden, aber Yudhiṣṭhira ermahnt ihn, doch nicht ein Weib zu töten. Auf ihr flehentliches Bitten läfst er sich schliefslich herbei, sich mit ihr so lange zu vereinigen, bis sie einen Sohn geboren habe. Yudhiṣṭhira ordnet an, dafs Bhīma tagsüber bei der Riesin weilen möge, aber vor Sonnenuntergang stets zurückkehren müsse. So fliegt denn Hiḍimbā mit Bhīma durch die Luft auf liebliche Bergeshöhen, wo sie sich dem Liebesspiel hingeben, bis sie empfängt und einen Sohn gebiert, der auch ein mächtiger Rākṣasa ist. Sie nennen ihn Ghaṭotkaca. Dieser hat später den Pāṇḍavas in der grofsen Schlacht gute Dienste geleistet [1].

[1] Eine sehr freie Bearbeitung der Hiḍimba-Episode hat Friedrich Rückert gegeben. (Werke, herausg. von C. Beyer, Bd. 6, S. 426 ff.)

Der Riese Baka und die Brahmanenfamilie.

Die Pāṇḍavas ziehen nun, als Büſser verkleidet, unter mancherlei andern Abenteuern, von Wald zu Wald und kommen schlieſslich in eine Stadt Ekacakrā, wo sie unerkannt im Hause eines Brahmanen Aufenthalt nehmen. Bei Tage erbetteln sie sich ihre Speise und bringen sie abends nach Hause, wo Kuntī das ganze Essen in zwei Hälften teilt — die eine für Bhīma, die andere für alle übrigen. Eines Tages ist Kuntī mit Bhīma allein zu Hause. Da dringt aus den Gemächern des Brahmanen, bei dem sie Gastfreundschaft genieſsen, lautes Jammern und Wehklagen. Und sie hören, wie erst der Brahmane unter bitteren Klagen über das Menschenlos überhaupt erklärt, daſs es am besten sei, wenn er samt seiner Familie in den Tod ginge. Denn er könnte es nie über sich gewinnen, die treue Gattin, die geliebte Tochter oder gar das Söhnchen zu opfern, und anderseits müſste er, wenn er allein stürbe, die Seinen sicherem Elend überlassen. Darauf ergreift die Frau des Brahmanen das Wort und sagt: Er müsse am Leben bleiben, um für seine Kinder zu sorgen und das Geschlecht zu erhalten. Sie aber habe, nachdem sie ihm einen Sohn und eine Tochter geboren, den Zweck ihres Daseins erfüllt und könne ruhig sterben. Wenn er stürbe, so könnte ja sie allein nie ihre beiden Kinder ernähren und beschützen; sie könnte weder ihre Tochter vor unwürdigen Männern bewahren, noch ihrem Sohne die eines Brahmanen würdige Erziehung geben. Er könne ja auch wieder eine zweite Frau nehmen, während sie als Witwe doch nur ein bedauernswertes Los hätte. »Wie Vögel sich gierig auf ein weggeworfenes Stück Fleisch stürzen, so die Männer auf eine des Gatten beraubte Frau«. Darum werde sie ihr Leben opfern. Nun beginnt die Tochter, welche die Reden ihrer Eltern gehört hat, zu sprechen und sucht zu beweisen, daſs es ihr allein zukomme, für die Familie zu sterben. »Sagt man doch: das eigene Selbst ist der Sohn, ein Freund die Gattin, ein Elend aber die Tochter. Befreie dich selbst von diesem Elend und laſs mich meine Pflicht erfüllen«. Während diese drei so miteinander reden und schlieſslich alle zusammen in Weinen ausbrechen, tritt das kleine Söhnchen mit weitgeöffneten Augen auf jeden einzelnen zu und spricht lächelnd mit süſser, kindlicher Stimme: »Weine nicht, Vater! Weine nicht, Mutter! Weine nicht, Schwester!« Und frohgemut nimmt der Kleine einen Grashalm vom Boden und spricht: »Mit dem werde ich den menschenfressenden Rākṣasa töten!« Und so tiefbetrübt sie auch alle waren — als sie des Knaben süſse Stimme hörten, ward ihr Herz von Freude erfüllt. Diesen Augenblick benützt Kuntī, die Mutter der Pāṇḍavas, um einzutreten und sich zu erkundigen, was denn eigentlich los sei. Da erfährt sie denn, daſs in der Nähe der Stadt ein menschenfressender Rākṣasa, der Riese Baka, hause, dem die Einwohner der Stadt in gewissen Zeiträumen eine Wagenladung Reis, zwei Büffel und einen Menschen als Tribut bringen müssen. Abwechselnd komme immer eine andere Familie daran, und jetzt sei gerade die Reihe an ihnen.

Darauf tröstet Kuntī den Brahmanen und schlägt vor, dafs einer ihrer fünf Söhne dem Rākṣasa seinen Tribut bringe. Der Brahmane aber will nichts davon wissen, dafs ein Brahmane, und noch dazu ein Gast, für ihn das Leben opfere. Da erklärt ihm Kuntī, dafs ihr Sohn ein grofser Held sei — was er aber niemand verraten dürfe —, der den Rākṣasa gewifs töten werde. Bhīma ist sofort bereit, der Aufforderung der Mutter Folge zu leisten und fährt am nächsten Morgen mit dem Wagen, der die für den Rākṣasa bestimmten Speisen enthält, in den Wald, wo der Unhold haust. Sobald er in den Wald kommt, beginnt er — dies wird mit grofsem Humor geschildert — die Speisen selbst zu essen und läfst sich auch durch den heranstürmenden Riesen nicht irre machen. Selbst als der wutentbrannte Rākṣasa mit beiden Händen auf ihn losschlägt, ifst er ruhig weiter. Erst nachdem er alles aufgegessen hat, rüstet er sich zum Kampfe. Die mächtigsten Bäume des Waldes reifsen sie aus und schleudern sie aufeinander. Dann aber beginnt ein gewaltiges Ringen, welches damit endet, dafs Bhīma den Riesen über seinem Knie entzwei bricht. Den übrigen Rākṣasas, den Verwandten und Untergebenen des Baka, nimmt Bhīma das Versprechen ab, keinen Menschen mehr zu töten und kehrt zu den Brüdern zurück. In der Stadt herrscht grofse Freude. Aber das Inkognito der Pāṇḍavas wird gewahrt.

Gattenselbstwahl und Heirat der Draupadī.

Nach einiger Zeit entschliefsen sich die Pāṇḍavas, die Stadt Ekacakrā zu verlassen und ins Pañcālaland zu wandern. Auf dem Wege dahin erfahren sie, dafs Drupada, der König der Pañcālas, soeben im Begriffe sei, die Gattenselbstwahl[1]) seiner Tochter zu veranstalten. Die Brüder beschliefsen, sich auch an dem Feste zu beteiligen und begeben sich, als Brahmanen verkleidet, in die Residenzstadt des Drupada, wo sie im Hause eines Töpfers unerkannt leben, indem sie sich als Brahmanen ihren Unterhalt erbetteln. Drupada aber hatte einen sehr festen Bogen machen, mittels einer künstlichen Vorrichtung hoch in der Luft ein Ziel aufrichten und verkünden lassen, dafs nur derjenige Held seine Tochter Kṛṣṇā beim Svayamvara erringen könne, der den Bogen spannen und das aufgesteckte Ziel treffen würde. Fürsten aller Länder, darunter auch die Kauravas, Duryo-

---

[1]) Svayamvara, d. h. »Selbstwahl«, ist eine Form der Ehegründung oder Verlobung, welche darin besteht, dafs die Königstochter sich unter den versammelten Fürsten und Helden (nachdem der Vater eine feierliche Einladung hat ergehen lassen) den Gatten selber auswählt, indem sie dem Erwählten einen Kranz um den Hals hängt, worauf dann die Hochzeit stattfindet. Während der Svayamvara in der epischen Dichtung sehr häufig geschildert wird, erwähnen die brahmanischen Gesetzbücher, die sonst die verschiedenen Arten der Ehegründung sehr ausführlich behandeln, diese Sitte gar nicht.

dhana und seine Brüder, nebst Karṇa folgen der Einladung des Königs Drupada und versammeln sich in der festlich geschmückten Halle, in welcher die Gattenselbstwahl stattfinden soll. Auch zahllose Brahmanen strömen als Zuschauer herbei, unter ihnen die fünf Pāṇḍavas. Mehrere Tage hindurch finden glänzende Festlichkeiten statt, und die fremden Könige und Brahmanen werden als Gäste grofsartig bewirtet. Endlich am sechzehnten Tage tritt unter den üblichen Zeremonien die wunderschöne Kṛṣṇā, herrlich gekleidet und geschmückt, in den Saal, den Blumenkranz in der Hand. Ihr Bruder Dhṛṣṭadyumna verkündet mit lauter Stimme: »Höret, all ihr Fürsten insgesamt! Hier ist der Bogen, hier sind die Pfeile, dort ist das Ziel. Treffet es durch das Loch der Vorrichtung mit den fünf scharfen, luftdurchschwirrenden Pfeilen. Wer, mit edler Geburt, Schönheit und Kraft ausgestattet, diese grofse Tat vollbringt, dessen Gemahlin soll meine Schwester Kṛṣṇā heute sein — nicht eitel ist meine Rede.« Darauf nennt er seiner Schwester die Namen aller anwesenden Könige, mit Duryodhana beginnend. Alle verlieben sich sofort in die reizende Kṛṣṇā, einer ist auf den andern eifersüchtig und jeder einzelne hofft, sie zu gewinnen. Einer nach dem andern versucht nun, den Bogen zu spannen, aber keinem will es gelingen. Da tritt Karṇa vor; schon hat er den Bogen gespannt und ist bereit, das Ziel zu treffen, da ruft Kṛṣṇā mit lauter Stimme: »Einen Wagenlenker wähle ich nicht.« Mit bitterem Lachen und einem Blick zur Sonne wirft Karṇa den Bogen wieder hin. Vergeblich versuchen noch die mächtigen Könige Šišupāla, Jarāsandha und Šalya den Bogen zu spannen. Da erhebt sich Arjuna aus der Mitte der Brahmanen. Unter lautem Gemurmel des Beifalls derjenigen, die den stattlichen Jüngling bewundern, und des Widerspruchs jener, die sich darüber ärgern, dafs ein Brahmane mit Kriegern in die Schranken zu treten wage, schreitet er auf den Bogen zu, spannt ihn im Nu und schiefst das Ziel herab. Da Kṛṣṇā den göttergleichen Jüngling sieht, reicht sie ihm erfreut den Kranz, und Arjuna verläfst, von der Königstochter gefolgt, die Halle.

Da aber die versammelten Könige merken, dafs Drupada wirklich seine Tochter dem Brahmanen geben wolle, sehen sie dies für eine Beleidigung an; denn eine Gattenselbstwahl sei nur für Krieger, nicht für Brahmanen bestimmt. Sie wollen den Drupada töten. Aber Bhīma und Arjuna eilen ihm zu Hilfe. Bhīma reifst einen mächtigen Baum aus und steht furchtbar wie der Todesgott da. Arjuna stellt sich mit gespanntem Bogen neben ihn. Karṇa kämpft mit Arjuna, Šalya mit Bhīma. Nach hartem Kampfe erklären sich Karṇa und Šalya für besiegt. Die Könige geben den Kampf auf und kehren in ihre Heimat zurück. Die Pāṇḍavas aber ziehen mit Kṛṣṇā ab und begeben sich zum Töpferhaus, wo Kuntī bereits besorgt auf sie wartet. Hier nun erklärt Arjuna vor der Mutter und den Brüdern, dafs er die von ihm gewonnene Kṛṣṇā, die Tochter des Drupada, nicht allein heiraten werde, sondern dafs sie nach altem Familienbrauch die gemeinsame Gattin aller fünf Brüder werden müsse.

Unter denjenigen, welche bei der Gattenselbstwahl zugegen waren, befand sich auch Kṛṣṇa, der Häuptling eines Clans der Yādavas und der Vetter der Pāṇḍavas (denn Vasudeva, Kṛṣṇas Vater, war der Bruder der Kuntī). Er war der einzige, welcher die Pāṇḍavas trotz ihrer Verkleidung erkannt hatte. Er folgte daher, begleitet von seinem Bruder Baladeva, den Pāṇḍavas, besuchte sie im Töpferhaus und gab sich ihnen als ihr Verwandter zu erkennen. Die Pāṇḍavas waren darüber sehr erfreut. Damit diese aber nicht erkannt würden, entfernten sich Kṛṣṇa und Baladeva bald wieder.

Auch Prinz Dhṛṣṭadyumna war den Pāṇḍavas heimlich gefolgt, um zu erfahren, wer denn eigentlich der Held sei, der seine Schwester zur Gemahlin gewonnen. Er verbirgt sich im Töpferhaus und beobachtet, wie die Brüder heimkehren und ihre Mutter ehrfurchtsvoll begrüfsen, wie Kuntī die Draupadī[1]) in bezug auf die Zubereitung und Verteilung der Speisen unterweist, wie sie sich dann nach dem Abendessen zur Ruhe begeben, indem der jüngste der Brüder ein Lager von Kuśagras ausbreitet, auf welchem sich die fünf Brüder der Reihe nach jeder auf seinem Antilopenfell hinstrecken, während die Mutter zu ihren Häuptern und Draupadī zu ihren Füfsen ihr Nachtlager aufschlagen; und er hört, wie sich die Brüder vor dem Einschlafen noch mit allerlei Gesprächen über Waffen und Kriegstaten unterhalten. Darauf eilt Dhṛṣṭadyumna zu seinem Vater zurück, um ihm zu berichten, dafs die angeblichen Brahmanen, nach ihren Gesprächen zu schliefsen, Krieger sein müfsten, worüber der König hocherfreut ist. Am nächsten Morgen läfst Drupada die Pāṇḍavas in den Palast einladen, um die Hochzeit seiner Tochter in feierlicher Weise zu begehen. Nun erst teilt ihm Yudhiṣṭhira mit, dafs sie die totgeglaubten Söhne des Pāṇḍu seien, worüber Drupada sehr froh ist; denn es war immer sein Wunsch gewesen, den tapferen Arjuna zum Schwiegersohn zu haben. Da er aber die feierliche Vermählung seiner Tochter mit Arjuna vornehmen will, ist er einigermafsen erstaunt und wenig erfreut, als ihm Yudhiṣṭhira die Mitteilung macht, dafs Kṛṣṇā die gemeinsame Gattin aller fünf Brüder werden müsse. Die Bedenken, die er äufsert, werden aber durch den Hinweis auf den alten Familienbrauch der Pāṇḍavas beschwichtigt, und Draupadī wird zuerst dem Yudhiṣṭhira als dem Ältesten, dann in der Reihenfolge des Alters den vier andern Brüdern vor dem heiligen Feuer als Gattin angetraut[2]).

[1]) Kṛṣṇā, »die Schwarze«, wird gewöhnlich Draupadī, d. h. »Tochter des Drupada«, genannt.

[2]) Das Epos hat in dieser Fünfmännerehe unzweifelhaft einen alten Zug der Sage treu bewahrt. Denn die Polyandrie oder vielmehr die Gruppenehe, von welcher die Ehe der Pāṇḍavas ein Beispiel bietet, kommt zwar in einzelnen Gegenden Indiens auch heute noch vor, ist aber sonst im alten Indien durchaus nicht als rechtmäfsige Eheform bezeugt und widerspricht ganz und gar den brahmanischen Anschauungen. Wenn Drupada sagt (I, 197, 27): »Das Gesetz lehrt,

Kuntī segnet ihre Schwiegertochter. Den Neuvermählten aber sendet Kṛṣṇa reiche und überaus kostbare Hochzeitsgeschenke.

---

dafs ein Mann viele Frauen hat; aber man hat nie gehört, dafs eine Frau viele Männer zu Gatten habe«, so gibt er damit nur der allgemein indischen Anschauung Ausdruck. Wenn trotzdem im Epos die fünf Hauptheldeu nur eine Gattin haben, so ist dies ein Beweis dafür, dafs dieser Zug so enge mit der ganzen Sage und dem alten Epos verwoben war, dafs selbst in späterer Zeit, als das Mahābhārata mehr und mehr einen brahmanischen Charakter erhielt und zu einem religiösen Lehrbuch wurde, nicht daran gedacht werden konnte, diesen Zug zu beseitigen. Man bemühte sich nur, durch mehrere ziemlich ungeschickt eingefügte Erzählungen die Fünfmännerehe zu rechtfertigen. Einmal erzählt Vyāsa die alberne Geschichte von einer Jungfrau, die keinen Mann bekommen konnte und den Gott Śiva anflehte, dafs er ihr einen Gatten besorge. Weil sie nun fünfmal gerufen hatte: »Gib mir einen Gatten«, verspricht ihr Śiva fünf Gatten — in einer späteren Geburt. Diese Jungfrau ist als Kṛṣṇā, Drupadas Tochter, wiedergeboren und erhält daher die fünf Pāṇḍavas zu Gatten. Nicht viel geistreicher ist eine zweite Geschichte. Die Pāṇḍavas, die im Töpferhaus als bettelnde Brahmanen leben, kommen mit Draupadī nach Hause und melden ihrer Mutter, dafs sie »die Almosen«, die sie auf ihrem Bettelgang gesammelt, gebracht haben. Ohne aufzusehen, sagt Kuntī gewohnheitsmäfsig: »Geniefset es alle miteinander«. Dann erst bemerkt sie, dafs »das Almosen« eine Frau ist, und ist sehr bestürzt; aber das Wort einer Mutter darf nicht unwahr gemacht werden, und es mufs dabei sein Bewenden haben, dafs die fünf Brüder die Draupadī gemeinsam geniefsen. Eine dritte Geschichte, welche wieder Vyāsa dem Drupada erzählt, ist die śivaitische »Fünf-Indra-Erzählung« (pañcendropākhyānam), ein höchst phantastischer und verworrener Bericht, nach welchem Indra zur Strafe dafür, weil er den Śiva beleidigt hat, fünffach geteilt auf der Erde wiedergeboren und eine Inkarnation der Lakṣmī oder Śrī (Göttin des Glückes und der Schönheit) zu seiner Frau bestimmt wird. Die fünf Pāṇḍavas sind Inkarnationen des einen Indra, Draupadī ist eine Inkarnation der Lakṣmī; so hat Draupadī eigentlich nur einen Gemahl! Es wird nicht einmal der Versuch gemacht, diese drei Rechtfertigungsgeschichten miteinander oder mit der Haupterzählung in Einklang zu bringen. Hingegen wird wiederholt deutlich ausgesprochen, dafs wir es mit einer alten Familiensitte — nicht etwa mit einem allgemein indischen, sondern mit einem speziellen Familienbrauch der Pāṇḍavas — zu tun haben. In Erzählungen der Buddhisten und Jainas wird die Gattenselbstwahl der Draupadī in der Weise geschildert, dafs sie nicht den Arjuna, sondern gleich alle fünf Pāṇḍavas auf einmal wählt. Sonderbarerweise haben auch einige europäische Forscher die Fünfmännerehe mythologisch, allegorisch und symbolisch zu deuten und zu rechtfertigen ge-

Die Pāṇḍavas erhalten ihr Reich zurück.

Bald verbreitet sich die Nachricht, dafs die Pāṇḍavas noch am Leben sind und dafs Arjuna es war, der die Draupadī bei der Gattenselbstwahl gewonnen. Duryodhana und seine Genossen kehren betrübt nach Hastināpura zurück, und es macht ihnen grofse Sorge, dafs die Pāṇḍavas jetzt durch ihre Heirat zwei mächtige Bundesgenossen — Drupada und die Pañcālas, Kṛṣṇa und die Yādavas — gewonnen haben. Duryodhana meint, man müsse nun vor den Pāṇḍavas auf der Hut sein; und schlägt vor, sie durch Verräterei zu beseitigen. Hingegen rät Karṇa zum offenen Kampfe. Bhīṣma aber, dem auch Vidura und Droṇa zustimmen, rät dem Dhṛtarāṣṭra, den Pāṇḍavas das halbe Königreich abzutreten und mit ihnen in Frieden zu leben. Dhṛtarāṣṭra geht auf diesen Vorschlag ein und tritt den Pāṇḍavas die Hälfte seines Reiches ab, und zwar sollen sie sich in der Wüste Khāṇḍavaprastha niederlassen. Yudhiṣṭhira nimmt das Anerbieten bereitwillig an, und die Pāṇḍavas begeben sich, von Kṛṣṇa begleitet, nach Khāṇḍavaprastha. Dort gründen sie sich als Residenz die grofse Stadt und Festung **Indraprastha** (in der Nähe des heutigen Delhi).

Arjunas Verbannung und Abenteuer.

Glücklich und zufrieden lebten die Pāṇḍavas mit ihrer gemeinsamen Gattin in Indraprastha. Damit keine Eifersucht zwischen ihnen entstehe, hatten sie (auf den Rat des himmlischen Weisen Nārada) vereinbart, dafs derjenige von den Brüdern, welcher einen der andern bei einem traulichen Zusammensein mit Draupadī überrasche, auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen und ein Leben der Keuschheit führen müsse. Infolge dieser Vereinbarung leben sie stets in Frieden miteinander.

Eines Tages stehlen Räuber einem Brahmanen sein Vieh, und dieser kommt mit heftigen Vorwürfen, dafs der König seine Untertanen nicht genügend schütze, in den Palast gelaufen. Arjuna will ihm sofort zu Hilfe eilen. Zufälligerweise aber hängen die Waffen in einem Zimmer, in welchem Yudhiṣṭhira gerade mit Draupadī beisammen ist. Arjuna ist in einem Dilemma: Soll er die Kriegerpflicht gegenüber dem Brahmanen üben und die Regel in bezug auf die gemeinsame Gattin durchbrechen, oder soll er die erstere verletzen, um die letztere einzuhalten? Er entschliefst sich dafür, in die Kammer zu gehen, um die Waffen zu holen, verfolgt die Räuber und gibt dem Brahmanen sein Vieh zurück. Darauf kehrt er heim und erklärt dem Yudhiṣṭhira, dafs er nun der Vereinbarung gemäfs auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen werde. Obwohl Yudhiṣṭhira ihn zurückzuhalten sucht, da er sich gar nicht beleidigt fühle, zieht sich doch Arjuna

---

sucht, anstatt sie als ethnologisches Faktum hinzunehmen. (Vgl. meine »Notes on the Mahābhārata« im JRAS, 1897, S. 733 ff.)

nach dem Grundsatz, dafs Recht Recht bleiben müsse, in den Wald zurück.

Hier erlebt er nun mancherlei Abenteuer. So badet er einmal im Ganges und will eben, nachdem er den Manen geopfert, heraussteigen, als ihn Ulūpī, die Tochter eines Nāgakönigs, in das Reich der Nāgas (Schlangendämonen) hinabzieht. Sie erklärt ihm, dafs sie sich in ihn verliebt habe, und bittet ihn, sich ihrer zu erfreuen. Arjuna antwortet, dafs er dies nicht tun könne, weil er das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen. Aber die Schlangenjungfrau wendet ihm ein, dafs sich dieses Gelübde doch nur auf Draupadī beziehen könne; übrigens sei es seine Kriegerpflicht, Unglücklichen zu helfen; wenn er ihr ihren Wunsch nicht erfülle, werde sie sich umbringen — er müsse ihr also das Leben retten. Diesen Argumenten kann Arjuna nichts mehr entgegensetzen, und »seine Pflicht im Auge habend« erfüllt er den Wunsch der schönen Ulūpī und verbringt eine Nacht mit ihr.

Ein andermal kommt er auf seinen Wanderungen zu Citravāhana, dem König von Maṇipūra, und verliebt sich in dessen schöne Tochter Citrāṅgadā. Sie ist aber eine Sohnestochter [1], und der König gibt sie ihm nur unter der Bedingung, dafs ein von ihr geborener Sohn als sein (Citravāhanas) Sohn zu gelten habe. Arjuna ist damit einverstanden und lebt mit ihr drei Jahre in Maṇipūra [2]. Nachdem sie einen Sohn geboren hat, verabschiedet er sich und setzt seine Wanderung fort.

Nachdem er verschiedene heilige Orte besucht und noch mancherlei Abenteuer erlebt hat, kommt er mit Kṛṣṇa zusammen und besucht diesen in seiner Stadt Dvārakā, wo er ungemein festlich empfangen wird. Einige Tage nachher fand auf dem Berge Raivataka ein grofses Fest der Vṛṣṇis und Andhakas — Clans der Yādavas — statt. Mit Musik, Gesang und Tanz ziehen Edle und Bürger hinaus, und es geht recht lustig zu. Baladeva, Kṛṣṇas Bruder, betrinkt sich mit seiner Frau Revatī; Ugrasena, König der Vṛṣṇis, kommt mit seinen tausend Weibern, und zahlreiche andere Fürsten mit ihren Frauen. Bei dieser Gelegenheit sieht Arjuna die schöne Schwester des Kṛṣṇa, Subhadrā, und verliebt sich in sie. Er fragt den Kṛṣṇa, wie er sie bekommen könne, und dieser rät ihm, sie nach Kriegerart gewaltsam zu entführen, denn eine Gattenselbstwahl sei immer eine unsichere Sache [3]. Da schickt

---

[1]) Eine putrikā oder »Sohnestochter« ist eine Tochter, deren Sohn nicht dem Gatten, sondern dem Vater des Mädchens gehört. Wenn nämlich ein Mann keinen Sohn hat, so kann er seine Tochter als putrikā einsetzen, wodurch ein von ihr geborener Sohn zum Fortsetzer des Geschlechts ihres Vaters wird, d. h. er ist zum Totenopfer verpflichtet und zum Erbe berechtigt.

[2]) Von dem Keuschheitsgelübde ist jetzt nicht mehr die Rede.

[3]) Offenbar waren die Yādavas ein wilder Hirtenstamm, bei dem die Raubehe noch zu Recht bestand.

Arjuna einen Boten zu Yudhiṣṭhira, um dessen Erlaubnis zur Entführung der Subhadrā einzuholen. Yudhiṣṭhira gibt seine Zustimmung, und Arjuna zieht in voller Kriegsrüstung auf seinem Streitwagen aus, wie wenn er auf die Jagd ginge. Subhadrā ergeht sich auf dem Raivataka, und wie sie eben nach Dvārakā zurückkehren will, ergreift sie Arjuna, nimmt sie auf seinen Wagen und fährt mit ihr in der Richtung nach Indraprastha. In Dvārakā herrscht grofse Aufregung; der betrunkene Baladeva ist wütend, dafs Arjuna das Gastrecht verletzt habe. Aber Kṛṣṇa beruhigt seine Verwandten: Arjuna habe sie gar nicht beleidigt. Im Gegenteil, er habe die Yādavas nicht für so geldgierig gehalten, dafs sie ein Mädchen wie ein Stück Vieh verkaufen würden, und auf eine unsichere Gattenselbstwahl habe er sich nicht einlassen wollen, so sei ihm nichts übrig geblieben, als die Subhadrā zu rauben. Gegen die Ehe sei ja nichts einzuwenden. Man solle nur den Arjuna zurückbringen und sich mit ihm versöhnen. Das geschieht denn auch, und Subhadrā wird mit Arjuna vermählt. Er verweilt dann noch ein Jahr in Dvārakā, sich mit Subhadrā vergnügend. Den Rest der zwölf Jahre verbringt er in dem heiligen Orte Puṣkara, worauf er nach Indraprastha zurückkehrt. Draupadī macht ihm wegen seiner Heirat mit Subhadrā Vorwürfe, beruhigt sich aber, da sich Subhadrā ihr als Magd unterwirft. Und Draupadī, Subhadrā und Kuntī leben von da an glücklich miteinander. Subhadrā gebar dem Arjuna einen Sohn, Abhimanyu, der ein Liebling seines Vaters und seiner Onkel wurde. Draupadī aber gebar jedem der fünf Pāṇḍavas je einen Sohn.

Yudhiṣṭhira wird Weltherrscher.

Gerecht und fromm regierte König Yudhiṣṭhira in seinem Reiche, und seine Untertanen, die ihm in Liebe zugetan waren, lebten glücklich und zufrieden. Ein glückliches Dasein führten auch die Brüder des Königs. Den Arjuna aber verband nun noch innigere Freundschaft mit Kṛṣṇa. Als sich die beiden Freunde einst in den Hainen an der Jamnā (wo sie mit vielen schönen Frauen wahre Orgien feierten, an denen sich selbst Draupadī und Subhadrā beteiligten) miteinander unterhielten, kam der Gott Agni in Brahmanengestalt auf sie zu und ersuchte sie, ihm beim Verbrennen des Khāṇḍavawaldes behilflich zu sein. Der Gott hatte sich nämlich bei einem grofsen Opfer durch das Verzehren der vielen Opferspeisen den Magen verdorben, und Brahman hatte ihm gesagt, er müsse den Khāṇḍavawald verbrennen, um wieder zu genesen. So oft er aber versucht, den Wald in Brand zu stecken, löschen die Waldtiere das Feuer immer wieder aus. Das sollen Arjuna und Kṛṣṇa verhindern, und zu dem Zweck verschafft ihnen Agni himmlische Waffen: dem Arjuna den gewaltigen Bogen Gāṇḍīva mit zwei unerschöpflichen Köchern und einen prächtigen, mit silberweifsen Pferden bespannten und durch ein Affenbanner weithin kenntlichen Streitwagen; dem Kṛṣṇa aber eine sichertreffende Wurfscheibe und eine unwiderstehliche Keule. Mit diesen Waffen

stehen sie dem Agni zur Seite und töten alle Wesen, welche aus dem brennenden Walde zu entfliehen suchen. Nur den Dämon Maya, der ein grofser Künstler unter den Himmlischen ist, verschonen sie[1]).

Zum Dank dafür, dafs ihm das Leben geschenkt ward, baut der Dämon Maya dem Yudhiṣṭhira einen wunderbaren Palast mit höchst kunstvollen Einrichtungen. Nach einiger Zeit beschliefst Yudhiṣṭhira im Einvernehmen mit Kṛṣṇa, das grofse Königsweiheopfer (rājasūya) darzubringen. Zur Darbringung dieses Opfers ist aber nur ein Weltherrscher, ein grofser Eroberer, berechtigt. Da aber zurzeit Jarāsandha, König von Magadha, der mächtigste Herrscher ist, mufs erst dieser beseitigt werden. In einem Zweikampf mit Bhīma wird er getötet. Dann erst unternehmen Arjuna im Norden, Bhīma im Osten, Sahadeva im Süden und Nakula im Westen siegreiche Eroberungszüge, durch welche Yudhiṣṭhira zum Besitzer eines Weltreiches wird. Nun kann das Königsweiheopfer vollzogen werden, das mit grofsem Prunk gefeiert wird. Zahlreiche Könige, auch die Kauravas, sind dazu eingeladen. Zum Schlufs des Opfers werden Ehrengaben verteilt. Auf Vorschlag des Bhīṣma soll Kṛṣṇa die erste Ehrengabe erhalten. Dagegen lehnt sich Šišupāla, König von Cedi, auf. Infolgedessen kommt es zu einem Streite, der damit endet, dafs Šišupāla von Kṛṣṇa getötet wird.

Nach beendetem Opfer verabschieden sich die fremden Könige. Auch Kṛṣṇa kehrt wieder in seine Heimat zurück. Nur Duryodhana und sein Oheim Šakuni verweilen noch einige Zeit im Palaste der Pāṇḍavas. Bei der Besichtigung des wunderbaren Gebäudes widerfährt dem Duryodhana allerlei Mifsgeschick. So hält er eine Kristallfläche für einen Teich und zieht sich aus, um zu baden, während er einen künstlichen Teich für festes Land hält und zu einem unfreiwilligen Bad kommt, worüber Bhīma und Arjuna in lautes Lachen ausbrechen. Dieser Spott kränkte den ohnehin von Neid erfüllten Duryodhana aufs tiefste. Mit den bittersten Gefühlen des Neides und des Hasses verabschiedet er sich von seinen Vettern und kehrt nach Hastināpura zurück.

Das Würfelspiel.

In bitteren Worten klagt Duryodhana dem Oheim Šakuni sein Leid. Nicht ertragen könne er die Schmach, seine Feinde solche Triumphe feiern zu sehen; und da er keine Mittel und Wege sehe, den Pāṇḍavas beizukommen, werde er durch Feuer, Gift oder Wasser seinem Leben ein Ende machen. Da macht Šakuni den Vorschlag, es solle ein Würfelspiel veranstaltet und Yudhiṣṭhira dazu eingeladen werden; er, Šakuni, der ein gewandter Spieler sei, werde dem Yudhiṣṭhira leicht sein ganzes Reich abgewinnen. Sogleich begeben sie sich zu dem alten König Dhṛtarāṣṭra, um dessen Zustimmung zu dem Plane

---

[1]) Hier endet das Ādiparvan oder das erste Buch des Mahābhārata.

zu erlangen. Dieser will zwar anfangs nichts davon wissen und will sich jedenfalls erst mit seinem weisen Bruder Vidura beraten; aber da Duryodhana ihm vorhält, dafs Vidura immer nur die Partei der Pāṇḍavas ergreife, läfst sich schliefslich der alte, schwache König überreden und ordnet das Würfelspiel an. Den Vidura selbst schickt er als Boten zu Yudhiṣṭhira, um diesen zum Spiele einzuladen. Vidura warnt den König und verhehlt ihm nicht, dafs er befürchte, es werde grofses Unheil aus diesem Würfelspiel entstehen. Diese Besorgnis hat auch Dhṛtarāṣṭra selbst, aber er glaubt, dem Schicksal seinen Lauf lassen zu müssen. So begibt sich denn Vidura an den Hof des Königs Yudhiṣṭhira, um die Einladung zum Würfelspiel zu überbringen. Auch dieser beruft sich auf die unwiderstehliche Macht des Schicksals, indem er der Einladung, wenn auch widerwillig, Folge leistet. Und begleitet von seinen Brüdern und Draupadī mit den übrigen Frauen des Haushaltes, macht er sich auf den Weg nach Hastināpura. Im Palaste des Dhṛtarāṣṭra werden die Gäste von den Verwandten freundlich begrüfst und mit grofsen Ehren aufgenommen.

Am nächsten Morgen begeben sich Yudhiṣṭhira und seine Brüder in die Spielhalle, wo bereits die Kauravas versammelt sind. Šakuni fordert den Yudhiṣṭhira zum Spiel heraus, dieser macht einen Einsatz — und verliert. Und nacheinander setzt er alle seine Schätze und Reichtümer an Gold und Edelsteinen ein, seinen Prachtwagen, seine Sklavinnen und Sklaven, Elefanten, Wagen und Rosse — und jedesmal verliert er. Da wendet sich Vidura an Dhṛtarāṣṭra und rät ihm, sich von seinem Sohn Duryodhana, der den Untergang der ganzen Familie herbeiführen werde, loszusagen und die Fortsetzung des Spieles zu verbieten. Nun fällt Duryodhana mit den heftigsten Schmähungen über Vidura her, den er einen Verräter schilt — eine Schlange, welche die Kauravas an ihrem Busen genährt —, denn stets spreche er nur zugunsten ihrer Feinde. Vidura wendet sich vergebens an Dhṛtarāṣṭra. Šakuni aber frägt den Yudhiṣṭhira mit Hohn, ob er noch etwas einzusetzen habe. Yudhiṣṭhira ist nun von wilder Spielleidenschaft ergriffen und setzt seine ganze Habe, seine Rinder und all sein Vieh ein, seine Stadt, sein Land und sein ganzes Reich — und verspielt alles. Auch die Prinzen, dann die Brüder Nakula und Sahadeva setzt er ein und verliert sie. Von Šakuni gereizt, läfst er sich auch verleiten, Arjuna und Bhīma einzusetzen und auch diese verliert er. Endlich macht er s i c h s e l b s t zum Einsatz, und wieder gewinnt Šakuni. Höhnend bemerkt Šakuni, Yudhiṣṭhira habe schlecht daran getan, sich selbst zum Einsatz zu machen, er habe ja noch einen Schatz, um den er spielen könne — Draupadī, die Pañcālakönigstochter. Und zum Entsetzen aller anwesenden Alten[1]) — des Bhīṣma,

[1]) Es ist sehr beachtenswert, dafs diese Unparteiischen und Wohlgesinnten es ruhig hinnehmen, dafs Yudhiṣṭhira s e i n e B r ü d e r und s i c h s e l b s t verspielt, während es ihnen als etwas Ungeheuerliches erscheint, dafs er die gemeinsame G a t t i n einsetzt.

des Droṇa, des Kṛpa und des Vidura — erklärt Yudhiṣṭhira, um die schöne Draupadī als Einsatz spielen zu wollen. Unter allgemeiner Aufregung fallen die Würfel — und abermals hat Šakuni gewonnen.

Lachend fordert Duryodhana den Vidura auf, die Draupadī herbeizubringen, damit sie die Zimmer fege und sich zu den Mägden geselle. Vidura weist ihn zurecht und warnt ihn, dafs er durch sein Benehmen nur den Untergang der Kauravas heraufbeschwöre; Draupadī sei auch gar nicht zur Sklavin geworden, denn Yudhiṣṭhira habe sie erst eingesetzt, als er schon nicht mehr Herr über sich selbst gewesen. Da sendet Duryodhana einen Sūta als Boten zu Draupadī, um sie zu holen. Diese läfst fragen, ob Yudhiṣṭhira zuerst sich selbst oder sie verspielt habe. Duryodhana sendet die Antwort: sie möge in die Spielhalle kommen und selbst diese Frage stellen. Da sie sich weigert und den Boten immer wieder unverrichteter Sache zurückschickt, fordert Duryodhana seinen Bruder Duššāsana auf, sie mit Gewalt herbeizubringen. Dieser begibt sich in das Frauengemach, und bald bringt er die sich sträubende Draupadī — die unwohl und daher nur mit dürftigem Gewande begleitet ist — bei den Haaren in die Versammlung geschleppt. Bitter klagt sie, dafs keiner, nicht einmal Bhīṣma und Droṇa, sich ihrer annehme, und einen verzweifelten Blick wirft sie auf die Pāṇḍavas. Diesen aber bereitete der Verlust ihrer Habe und ihrer Herrschaft nicht solchen Schmerz, wie dieser von Scham und Zorn erfüllte Blick der Draupadī. Da kann Bhīma nicht länger an sich halten, er macht dem Yudhiṣṭhira heftige Vorwürfe, dafs er die Draupadī eingesetzt, und will sich schon an ihm vergreifen. Arjuna aber weist ihn zurecht: Yudhiṣṭhira müsse immer als der Älteste anerkannt und geachtet werden. Nun fordert Vikarṇa, einer der jüngsten Brüder des Duryodhana, die Versammelten auf, die Frage der Draupadī, ob sie rechtens verspielt sei, zu beantworten. Und da alle schweigen, verneint er selbst die Frage. Karṇa aber erklärt dagegen, die Kauravas hätten alles gewonnen, und deshalb gehöre ihnen auch die Gattin der Pāṇḍavas. Sogar die Kleider müsse man den Pāṇḍavas sowohl als auch der Draupadī abnehmen, denn auch diese seien ihnen abgewonnen. Und die Pāṇḍavas legen ihre Oberkleider ab, während Duššāsana, dem Winke des Karṇa folgend, sich daran macht, der Draupadī ihr Gewand vom Leibe zu reifsen. Sie aber betet zu Gott Viṣṇu, der bewirkt, dafs sie immer bekleidet bleibt, so oft ihr auch Duššāsana die Hülle entreifst. Bhīma aber spricht den fürchterlichen Eid aus:

»Höret dieses mein Wort, ihr Krieger aller Welt, ein Wort, wie es nie vorher von Männern gesprochen worden, wie es nie wieder ein Mann sprechen wird. Nie möge ich zur Stätte meiner Ahnen gelangen, wenn ich nicht erfülle, was ich gesprochen, — wenn ich nicht im Kampfe aufreifse die Brust und trinke das Blut dieses bösen, törichten Auswürflings der Bhāratas.«

Entsetzen ergreift alle Krieger und Helden bei diesen fürchterlichen Worten. Doch vergebens mahnt Vidura die Anwesenden an

ihre Pflicht, die Rechtsfrage zu entscheiden, ob Draupadī von den Kauravas gewonnen sei oder nicht. Vergebens jammert und weint Draupadī und fordert ihre Verwandten auf, ihre Frage zu beantworten. Selbst der fromme und rechtskundige Bhīṣma weifs nichts weiter zu sagen, als dafs das Recht eine heikle Sache sei, und dafs in dieser Welt Macht vor Recht gehe. Yudhiṣṭhira sei ja ein Muster von Gerechtigkeit, er möge selbst entscheiden. Höhnisch fordert auch Duryodhana den Yudhiṣṭhira auf, seine Meinung zu sagen, ob er Draupadī für gewonnen erachte oder nicht. Und da Yudhiṣṭhira wie geistesabwesend dasitzt und nichts antwortet, läfst sich Duryodhana zu der unerhörtesten Schmähung der Pāṇḍavas hinreifsen: er entblöfst seinen linken Schenkel vor den Augen der Draupadī. Da spricht Bhīma die schrecklichen Worte: »Nie soll Bhīma mit seinen Vätern vereinigt werden, wenn ich dir nicht in der Schlacht diesen Schenkel mit der Keule zerschmettere.«

Während noch weitere Reden gewechselt werden, hört man im Hause des Dhṛtarāṣṭra das laute Schreien eines Schakals und andere unheilverkündende Vorzeichen. Durch diese erschreckt, fühlt sich endlich der alte König Dhṛtarāṣṭra veranlafst, einzugreifen. In heftigen Worten tadelt er den Duryodhana. Dann besänftigt er die Draupadī und stellt ihr einen Wunsch frei. Sie wählt sich die Freiheit ihres Gatten Yudhiṣṭhira. Er gewährt ihr einen zweiten Wunsch, und sie wählt die Freilassung der übrigen vier Pāṇḍavas. Als er ihr aber noch einen dritten Wunsch freistellt, sagt sie, dafs sie nun nichts mehr zu wünschen habe, denn die Pāṇḍavas würden, sobald sie nur frei geworden, selbst gewinnen, was sie brauchten. Karṇa aber spottet nun: Draupadī sei das Boot geworden, auf welchem die Pāṇḍavas sich aus der Gefahr gerettet hätten. Bhīma entbrennt in Wut und zweifelt, ob er nicht die Kauravas auf der Stelle niederschlagen soll. Arjuna aber besänftigt ihn, und Yudhiṣṭhira verbietet jeden Streit. Der König Dhṛtarāṣṭra aber gibt dem Yudhiṣṭhira sein Königreich zurück und ermahnt ihn, alles Vergangene vergessen sein zu lassen. So kehren sie denn beruhigt wieder nach Indraprastha zurück.

Das zweite Würfelspiel und die Verbannung der Pāṇḍavas.

Kaum aber haben sich die Pāṇḍavas entfernt, so bestürmen Duryodhana. Duššāsana und Šakuni wieder den alten König, halten ihm vor, welche Gefahr den Kauravas von seiten der nun so schwer beleidigten Pāṇḍavas drohe, und überreden ihn, zu einem neuen Würfelspiel seine Zustimmung zu geben. Diesmal soll derjenige, welcher verliert, auf zwölf Jahre in die Verbannung in den Wald gehen, sich im dreizehnten Jahre irgendwo unter Menschen unerkannt aufhalten und erst im vierzehnten Jahre wieder zurückkehren dürfen. Sollte er aber im dreizehnten Jahre erkannt werden, so müfste er abermals auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen. Vergebens be-

müht sich Gāndhārī, des Königs Gattin, diesen zu überreden, dafs er sich von seinem bösen Sohne Duryodhana lossage, um nicht an dem Untergange aller Kauravas schuldig zu werden. Verblendet gibt er seine Zustimmung; und ein Bote wird abgeschickt, der die Pāṇḍavas noch auf ihrem Heimwege trifft. Vom Schicksal verwirrt, leistet Yudhiṣṭhira der Aufforderung zum abermaligen Würfelspiel Folge. Alle kehren sie wieder zurück, das Spiel beginnt von neuem, und er verliert wieder. Nun müssen sie auf dreizehn Jahre in die Verbannung ziehen.

In Antilopenfelle gekleidet, schicken sich die Pāṇḍavas an, in den Wald zu gehen. Duryodhana und Duššāsana triumphieren und machen sich über sie lustig. Bhīma aber schleudert ihnen beiden furchtbare Drohworte zu. Wie Duryodhana ihre Herzen mit spitzen Worten durchbohre, so werde er dessen Herz in der Schlacht durchbohren. Und noch einmal schwört er, das Blut des Duššāsana zu trinken. Arjuna verspricht den Karṇa, Sahadeva, den Šakuni, und Nakula, die übrigen Söhne des Dhṛtarāṣṭra zu töten. Yudhiṣṭhira aber nimmt von Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma und den übrigen Kauravas, am herzlichsten aber von dem weisen und guten Vidura Abschied. Die Mutter der Pāṇḍavas, Kuntī, bleibt im Hause des Vidura zurück. Draupadī aber folgt den Gatten in die Verbannung, und rührend ist der Abschied, den sie von ihrer Schwiegermutter nimmt. Mit tränenvollen Klagen sieht Kuntī ihre Kinder in die Verbannung ziehen. Diese aber, mit Ausnahme des sanften Yudhiṣṭhira, geloben alle, im vierzehnten Jahre blutige Rache an den Kauravas zu nehmen. Unglück bedeutende Vorzeichen und die prophetischen Worte des Himmelsboten Nārada künden dem König Dhṛtarāṣṭra den Untergang seines Geschlechtes an, und er empfindet bittere Reue darüber, dafs er seine Zustimmung zum Würfelspiel und zur Verbannung gegeben[1]).

Das zwölfjährige Waldleben der Pāṇḍavas[2]).

Zahlreiche Bürger von Hastināpura gaben den Pāṇḍavas das Geleite in den Wald, und es kostete dem Yudhiṣṭhira einige Mühe, sie zur Rückkehr zu bewegen. Mehrere Brahmanen aber blieben längere Zeit bei ihm. Um sie ernähren zu können, übte er Askese und betete zu dem Sonnengott, worauf er von diesem einen kupfernen Kochtopf erhielt, der sich auf Wunsch von selbst füllte. Damit speiste er die Brahmanen und zog dann weiter nach Norden zu in den Kāmyakawald. Dem menschenfressenden Rākṣasa Kirmīra, einem Bruder Bakas und Freund Hiḍimbas, der diesen Wald unsicher machte, wurde von Bhīma bald der Garaus gemacht.

Mittlerweile hatte Dhṛtarāṣṭra eine Unterredung mit Vidura. Dieser

---

[1]) Hier endet das Sabhāparvan, das zweite Buch.

[2]) Dieses bildet den Inhalt des umfangreichen dritten Buches, Vanaparvan (»Waldabschnitt«) genannt.

rät dem König, die Pāṇḍavas aus der Verbannung zurückzurufen und sich mit ihnen zu versöhnen. Dhṛtarāṣṭra ist erzürnt darüber, dafs Vidura stets die Partei der Pāṇḍavas ergreife, und entläfst ihn ungnädig mit den Worten, er möge hingehen, wohin er wolle. Vidura begibt sich zu den Pāṇḍavas in den Kāmyakawald und erzählt ihnen das Vorgefallene. Sehr bald aber bereut der alte König seine Heftigkeit, und er sendet den Wagenlenker Sañjaya, um seinen Bruder Vidura wieder zurückrufen zu lassen. Dieser kehrt denn auch alsbald zurück, und es findet wieder eine völlige Versöhnung zwischen den beiden Brüdern statt.

Als die Freunde und Verwandten der Pāṇḍavas von deren Verbannung hörten, kamen sie zu ihnen in den Wald, um sie zu besuchen. Einer der ersten war natürlich Kṛṣṇa. Als das Würfelspiel stattfand, war er gerade in einen Krieg verwickelt gewesen, weshalb er seinen Freunden nicht beistehen konnte. Wäre er bei ihnen gewesen, so hätte er das Spiel gewifs verhindert. Auf den Vorschlag des Kṛṣṇa aber, den Duryodhana zu bekriegen und den Yudhiṣṭhira wieder in die Herrschaft einzusetzen, will Yudhiṣṭhira nicht eingehen, trotzdem Draupadī in bitteren Worten über die ihr von den Kauravas angetane Schmach klagt. Wiederholt bestürmen auch später Draupadī und Bhīma den Yudhiṣṭhira, er möge sich aufraffen und sich mit Gewalt seines Thrones wieder bemächtigen. Yudhiṣṭhira erklärt aber immer wieder, er müsse seinem gegebenen Worte treu bleiben und zwölf Jahre im Walde zubringen. Bhīma wirft ihm Unmännlichkeit vor; des Kriegers erste Pflicht sei der Kampf. Dreizehn Monate seien bereits verflossen, Yudhiṣṭhira möge sie für dreizehn Jahre ansehen, oder er könne den Wortbruch auch durch ein Sühneopfer wieder gut machen. Da wendet Yudhiṣṭhira auch ein, dafs Duryodhana an Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa und Karṇa mächtige und unüberwindliche Bundesgenossen habe. In dem Augenblicke erscheint wieder einmal der alte Ṛṣi Vyāsa und verleiht dem Yudhiṣṭhira einen Zauber, mit Hilfe dessen Arjuna von den Göttern himmlische Waffen erlangen werde, die ihnen zum Sieg über die Kauravas helfen würden. So sendet denn bald darauf Yudhiṣṭhira den Arjuna zu Indra, damit er sich die himmlischen Waffen verschaffe. Arjuna wandert in den Himālaya, wo ihm Indra in Gestalt eines Asketen begegnet. Dieser schickt ihn zu Śiva, der erst die Erlaubnis zur Ausfolgung der Waffen an Arjuna geben müsse. Da übt Arjuna grofse Askese, worauf ihm Śiva in Gestalt eines Kirāta, eines wilden Bergbewohners, erscheint. Arjuna läfst sich in einen heftigen Kampf mit dem vermeintlichen Kirāta ein, bis dieser sich als Gott Śiva entpuppt und ihn mit unwiderstehlichen Waffen beschenkt. Auch die Welthüter Yama, Varuṇa und Kubera erscheinen alsbald und verleihen ihm ihre Waffen. Mātali aber, Indras Wagenlenker, führt ihn in die himmlische Stadt des Indra, wo er noch mehr Waffen erhält. In Indras Himmel lebt er fünf Jahre lang sehr vergnügt. Ein Gandharva gibt ihm hier auf Indras Befehl Unterricht in Gesang und Tanz.

Unterdessen leben die übrigen Pāṇḍavas im Walde von der Jagd und ernähren sich kümmerlich von wilden Tieren, Wurzeln und Früchten Da Arjuna so lange fern bleibt, sind sie sehr besorgt um ihn. Wohl kommt der Ṛṣi Lomaśa, der zufällig in Indras Himmel einen Besuch gemacht hat, zu ihnen und tröstet sie, dafs Arjuna wohlbehalten bei Indra weile. Aber sie sind doch nicht beruhigt und machen sich auf, Arjuna zu suchen. Sie wandern in das Gandhamādanagebirge, wo sie durch einen furchtbaren Sturm und ein gewaltiges Gewitter sehr erschreckt werden. Draupadī wird vor Schrecken und Müdigkeit ohnmächtig. Da denkt Bhīma an seinen Sohn Ghaṭotkaca, den er mit der Riesin Hiḍimbā gezeugt; und dieser Rākṣasa erscheint sofort und nimmt Draupadī auf den Rücken; er ruft auch andere Rākṣasas herbei, welche die Pāṇḍavas auf den Rücken nehmen, und so werden sie alle bis zu einer Einsiedelei an dem Ganges in der Nähe des Götterberges Kailāsa getragen, wo sie unter einem mächtigen Badarībaum Aufenthalt nehmen.

Da Draupadī ein Verlangen nach himmlischen Lotusblumen hat, durchstreift Bhīma die Bergeswildnis — zum Schrecken der wilden Tiere. Denn er erschlägt einen wilden Elefanten mit dem andern, einen Löwen mit dem andern, wenn er sie nicht einfach mit einem Schlage seiner Faust tötet. Hier trifft er auch den Affenkönig **Hanumat**, der ihm den Weg versperrt und ihn warnt, nicht weiter zu gehen, wo nur die Unsterblichen gehen könnten. Bhīma aber sagt ihm, mit wem er es zu tun habe, und heifst ihn aus dem Wege gehen. Der Affe rührt sich nicht, gibt vor, krank zu sein und sagt, Bhīma möge nur seinen Schwanz beiseite schieben, um vorbeizukommen. Vergebens versucht nun Bhīma, den Schwanz des Affen aufzuheben. Da gibt sich ihm dieser lächelnd als der »aus dem Rāmāyaṇa rühmlichst bekannte«[1]) Hanumat zu erkennen. Bhīma ist nun sehr erfreut, seinen Bruder — beide sind nämlich Söhne des Windgottes — zu sehen und läfst sich mit ihm in eine Unterhaltung ein. Schliefslich zeigt Hanumat dem Bhīma den Weg zu Kuberas Garten, warnt ihn aber, dort Blumen zu pflücken, worauf sie herzlichen Abschied voneinander nehmen. Bald darauf kommt Bhīma zum Lotusteiche und Garten des Kubera, wo die himmlischen Lotusse wachsen. Rākṣasas stellen sich ihm entgegen und verbieten ihm, Blumen zu nehmen; er müsse jedenfalls den Kubera erst um Erlaubnis bitten. Bhīma erwidert: Ein Krieger bittet nicht, sondern nimmt sich, was er will. Er kämpft mit den Rākṣasas, schlägt sie in die Flucht und pflückt die Blumen.

Unter verschiedenen Abenteuern und Kämpfen mit Rākṣasas kommt das fünfte Jahr heran, in welchem Arjuna vom Himmel zurückkehren soll. Um ihn zu treffen, begeben sich die Brüder auf den »weifsen Berg« (den Götterberg Kailāsa). Wieder gerät Bhīma in einen Kampf mit Yakṣas und Rākṣasas, Wächtern von Kuberas Garten, und er-

---

[1]) So spricht von ihm Bhīma Mahābh. III, 147. 11. Hanumat gibt hier einen kurzen Auszug aus dem Rāmāyaṇa.

schlägt viele von ihnen, unter anderen auch den Maṇimat, der einmal dem heiligen Ṛṣi Agastya auf den Kopf gespuckt hatte, wofür Kubera von dem Ṛṣi verflucht wurde. Durch die Tat des Bhīma ist nun Kubera von dem Fluche befreit. Darum ist er dem Bhīma wegen des unter den Dämonen angerichteten Blutbades auch gar nicht böse, sondern begrüfst ihn und seine Brüder sehr freundlich.

Auf dem herrlichen Berge treffen sie endlich wieder mit Arjuna zusammen, der in Indras Wagen, den Mātali lenkt, herangefahren kommt. Nach herzlichster Begrüfsung erzählt ihnen Arjuna alle seine Erlebnisse und Abenteuer, insbesondere auch, wie er mit den am Meere wohnenden Nivātakavaca-Dämonen und den Bewohnern der durch die Luft fliegenden Stadt Hiraṇyapura siegreich gekämpft hat.

Die Pāṇḍavas leben nun vergnügt in den Lusthainen des Kubera und verbringen vier Jahre wie eine einzige Nacht. Um aber nicht von ihren irdischen Sorgen und Kämpfen abgelenkt zu werden, beschliefsen sie, die himmlischen Regionen zu verlassen. Nachdem sie vom Kailāsa herabgestiegen, begeben sie sich in die Berge und Wälder an der Jamnā.

Hier erlebte Bhīma ein unangenehmes Abenteuer, wobei ihm Yudhiṣṭhira das Leben rettete. Im Walde herumstreifend, erblickt er eine ungeheuere Schlange, welche sich wütend auf ihn stürzt und ihn fest umschlingt, so dafs er sich nicht losmachen kann. So findet ihn sein Bruder Yudhiṣṭhira. Die Schlange aber ist niemand anders als der berühmte alte König Nahuṣa, der infolge eines Fluches des Agastya aus dem Himmel hinausgeworfen und in eine Schlange verwandelt worden ist. Von dem Fluche aber soll er nicht früher befreit werden, bis er jemand findet, der alle von ihm gestellten Fragen beantwortet. Yudhiṣṭhira beantwortet ihm seine philosophischen Fragen zur Zufriedenheit, worauf er den Bhīma losläfst und selbst, vom Schlangenzustand befreit, wieder in den Himmel zurückkehrt.

Bald darauf begeben sie sich wieder in den Kāmyakawald. Hier empfangen sie abermals den Besuch des Kṛṣṇa. Er bringt der Draupadī erwünschte Nachricht über ihre Kinder und fordert den Yudhiṣṭhira auf, sich Bundesgenossen für den Kampf mit den Kauravas zu sichern und sonstige Vorbereitungen für den Krieg zu treffen. Yudhiṣṭhira aber versichert wie immer, dafs er seinem gegebenen Wort treu bleiben und vor Ablauf des dreizehnten Jahres nicht an Kampf denken wolle.

Häufig erhalten die Pāṇḍavas im Walde auch Besuche von frommen Brahmanen. Einer von diesen begibt sich von den Pāṇḍavas an den Hof des Königs Dhṛtarāṣṭra und erzählt dort, wie sehr schlecht es den Pāṇḍavas und besonders der Draupadī im Kampfe mit Wind und Wetter in der Wildnis ergehe. Während der alte König darüber voll Reue jammert, freut sich sein Sohn Duryodhana herzlich. Und von Śakuni und Karṇa angestachelt, beschliefst er, die Pāṇḍavas im Walde zu besuchen, um sich an ihrem Elend zu weiden. Dem Dhṛtarāṣṭra gegenüber wird die Ausrede gebraucht, dafs sie die in

der Nähe des Waldes befindlichen Viehstationen besuchen müfsten, um die Herden zu besichtigen, das Vieh zu zählen und die jungen Kälber zu bezeichnen. Mit grofsem Trofs ziehen sie aus, besorgen die Besichtigung der Rinder und ergeben sich dem Vergnügen der Jagd. Wie sie aber in die Nähe des Aufenthaltsortes der Pāṇḍavas gelangen wollen, werden sie von Gandharvas aufgehalten. Es kommt zu einem Kampfe, in welchem Duryodhana vom Gandharvakönig schmählich gefangen genommen wird. Die Kauravas eilen zu den Pāṇḍavas um Hilfe, die der edle Yudhiṣṭhira nicht versagt. Nach heftigem Kampfe wird Duryodhana durch die Pāṇḍavas aus der Gefangenschaft des Gandharvakönigs befreit. Voll Scham und Schmerz über diese Demütigung will sich Duryodhana das Leben nehmen. Nur mit Mühe gelingt es seinen Freunden, ihn von seinen Selbstmordgedanken abzubringen.

Karṇa hat nun einen neuen Plan, um die Pāṇḍavas zu ärgern. Er unternimmt einen grofsen Eroberungszug in alle vier Weltgegenden, um für Duryodhana die Weltherrschaft zu erringen, damit auch er ein grofses Königsopfer feiern könne. Nach dem siegreich vollendeten Eroberungszug wird in der Tat ein grofses Opfer gefeiert; da aber ein Rājasūyaopfer in einer und derselben Familie nur einmal dargebracht werden kann und Yudhiṣṭhira schon ein solches vollzogen hat, ist es ein anderes Opfer, Vaiṣṇava genannt, welches nur der Gott Viṣṇu selbst dargebracht haben soll. Um die Pāṇḍavas zu kränken, lädt Duryodhana sie zu diesem grofsen Opferfeste ein. Yudhiṣṭhira lehnt höflich ab, während Bhīma durch den Boten sagen läfst, die Pāṇḍavas würden nach dem dreizehnten Jahre im Opfer der Schlacht das Opferschmalz ihres Zornes über die Kauravas ausgiefsen.

Im letzten Jahre ihres Waldaufenthaltes drohte den Pāṇḍavas noch ein grofser Verlust. Als eines Tages sämtliche Brüder auf der Jagd waren, wurde ihre Gattin Draupadī, die allein zurückgeblieben war, von dem vorüberkommenden König der Sindhus, Jayadratha, geraubt. Die Pāṇḍavas verfolgen ihn alsbald, er wird besiegt und von Arjuna und Bhīma gezüchtigt und gedemütigt. Bhīma hätte ihn gerne getötet, aber Yudhiṣṭhira schenkt ihm, da er ein Schwiegersohn des Dhṛtarāṣṭra ist, das Leben.

Über den Raub der Draupadī sind die Pāṇḍavas sehr betrübt. Sie fühlen sich, trotzdem Jayadratha bestraft worden ist, doch gedemütigt. Yudhiṣṭhira namentlich ist oft in trüber Stimmung, macht sich wohl auch Vorwürfe wegen des von ihm verschuldeten Unglücks und beklagt insbesondere das traurige Los der Draupadī. Von den Kauravas aber fürchtet Yudhiṣṭhira keinen so sehr als den Karṇa, der mit einem natürlichen Panzer und mit Ohrringen, die ihn unverletzlich machen, auf die Welt gekommen ist. Um den Yudhiṣṭhira von seiner Angst vor Karṇa zu befreien, erscheint Indra in Gestalt eines Brahmanen vor Karṇa und bettelt ihm den Panzer und die Ohrringe ab. Karṇa, der einem Brahmanen nichts abschlagen kann, gibt ihm Panzer und Ohrringe, die er sich, ohne mit einer Wimper zu

zucken, vom Leibe schneidet. Als Gegengabe schenkt ihm Indra einen nie fehlenden Speer, den er aber nur gegen einen einzigen Feind und nur bei höchster Gefahr gebrauchen darf.

Mißmutig wegen des Raubes der Draupadī verließen die Pāṇḍavas den Kāmyakawald und begaben sich in den Dvaitavana. Dort erlebten sie ihr letztes Waldabenteuer. Eine im Walde herumstreifende Antilope fängt zufällig mit ihrem Geweih die Feuerreibhölzer eines Brahmanen auf und eilt davon. Der Brahmane, der die Hölzer zum Opfer braucht, bittet die Pāṇḍavas, sie ihm zu verschaffen, und diese verfolgen das Tier in heißer Jagd, können es aber nicht erjagen, und zuletzt verschwindet es. Sie klagen über ihr Mißgeschick. Matt von der erfolglosen Jagd und vom Durst gequält, sehen sie sich nach Wasser um. Nakula steigt auf einen Baum und sieht einen Teich in der Ferne. Von Yudhiṣṭhira aufgefordert, begibt er sich dahin, um in den Köchern Wasser zu holen. Er kommt zu einem lieblichen, von Kranichen umgebenen Teich mit schönem, klarem Wasser. Wie er aber trinken will, spricht ein unsichtbarer Geist (Yakṣa) aus den Lüften: »Verübe keine Gewalttat, Freund, dies ist mein Besitz; erst beantworte meine Fragen, dann trink und nimm Wasser!« Nakula aber kehrt sich nicht an diese Worte, trinkt und sinkt leblos zu Boden. Da er so lange nicht zurückkommt, geht Sahadeva, ihn zu suchen; ihm aber ergeht es ebenso. Nun schickt Yudhiṣṭhira den Arjuna, dem es nicht besser ergeht, und schließlich den Bhīma, der vergebens mit dem unsichtbaren Yakṣa kämpfen will. Auch er trinkt aus dem Teiche und fällt leblos hin. Nichts Gutes ahnend, geht endlich Yudhiṣṭhira hin, um nach den Brüdern zu sehen. Entsetzt sieht er sie alle tot daliegen und bricht in Klagen und Jammern aus. Wie er aber auf den Teich zugeht, hört er auch schon die Stimme des Geistes, der ihn warnt zu trinken, bevor er seine Fragen beantwortet. Yudhiṣṭhira erklärt sich bereit, die Fragen zu beantworten, und es folgt nun ein höchst interessantes Frage- und Antwortspiel, in welchem — von einigen Rätseln im Stile der alten vedischen Brahmodyas [1]) abgesehen — fast die ganze indische Sittenlehre vorgetragen wird. Nur ein paar Proben seien hier angeführt:

»Der Yakṣa: Was wiegt mehr als die Erde? Was ist höher als der Himmel? Was ist schneller als der Wind? Was ist zahlreicher als das Gras?

Yudhiṣṭhira: Die Mutter wiegt mehr als die Erde. Der Vater ist höher als der Himmel. Der Geist ist schneller als der Wind. Die Gedanken sind zahlreicher als das Gras.«

»Der Yakṣa: Wer ist des Reisenden Freund? Wer ist der Freund des zu Hause Weilenden? Wer ist der Freund des Kranken? Wer ist des Sterbenden Freund?

---

[1]) Vgl. oben S. 160 f. Das dort aus Vājasaneyi-Saṃhitā XXIII, 45 f. zitierte Rätsel kehrt hier (Mahābh. III, 313, 65 f.) wieder.

Yudhiṣṭhira: Eine Karawane ist der Freund des Reisenden. Die Gattin ist der Freund des zu Hause Weilenden. Der Arzt ist der Freund des Kranken. Mildtätigkeit ist der Freund des Sterbenden.«

»Der Yakṣa: Wer ist der schwer zu besiegende Feind und welches die endlose Krankheit? Welcher Mensch gilt für gut, und welcher für schlecht?

Yudhiṣṭhira: Der Zorn ist der schwer zu besiegende Feind. Gier ist die endlose Krankheit. Wer gegen alle Wesen freundlich ist, der gilt als gut; als böse, wer kein Erbarmen kennt.«

»Der Yakṣa: Was wird, o König, Verblendung genannt, und was heifst Stolz? Was versteht man unter Trägheit, und was heifst Leid?

Yudhiṣṭhira: Verblendetsein in bezug auf Moral[1]) ist Verblendung; das Stolzsein auf sich selbst heifst Stolz. Untätigkeit in bezug auf Moral ist Trägheit, und wahres Leid ist die Unwissenheit.«

»Der Yakṣa: Was wird von den Ṛṣis Festigkeit genannt, und was wird als Tapferkeit bezeichnet? Was nennt man das beste Bad? Was heifst Mildtätigkeit?

Yudhiṣṭhira: Festsein in der Erfüllung seiner Pflicht ist Festigkeit; Tapferkeit heifst Bezähmung der Sinne. Das beste Bad ist Befreiung vom Geistesschmutz; Mildtätigkeit aber besteht darin, dafs man allen Wesen Schutz gewährt.«

»Der Yakṣa: Sage mir, o König, worin, wenn man's recht bedenkt, besteht die Brahmanenschaft, in der Abstammung, im Lebenswandel, im Vedalesen oder in der Gelehrsamkeit?

Yudhiṣṭhira: Höre, mein lieber Yakṣa! Weder die Abstammung, noch das Vedalesen, noch die Gelehrsamkeit sind der Grund der Brahmanenschaft, sondern nur ein guter Lebenswandel — darüber kann kein Zweifel sein. Mehr als auf alles andere mufs der Brahmane streng auf seinen Lebenswandel achten; solange sein guter Lebenswandel ungeschwächt ist, ist er selber ungeschwächt; ist es mit seinem guten Lebenswandel aus, so ist es mit ihm aus Die da lernen und die da lehren und die über die Wissenschaften nachsinnen — Toren sind sie alle, wenn sie den Leidenschaften frönen. Wer seine Pflicht tut, der ist ein Weiser. Ein Bösewicht, wenn er auch alle vier Vedas kennt, überragt einen Śūdra nicht. Wer auch nur das Feueropfer darbringt, aber seine Sinne bezähmt, der gilt als ein Brahmane«[2]).

---

[1]) Es gibt im Deutschen kein Wort, welches sich mit dem Sanskritwort Dharma ganz decken würde. Dharma bedeutet »die Norm des Handelns«, und schliefst die Begriffe »Recht und Sitte, Moral und Religion, Pflicht und Tugend« ein. Es ist daher unmöglich, das Wort überall in gleicher Weise zu übersetzen. Vgl. oben S. 272.

[2]) III, 313. Ähnliche Definitionen des »Brahmanen« sind in buddhistischen Texten häufig. Vgl. z. B. Vinayapiṭaka, Mahāvagga I, 2, 2f. Suttanipāta, Vāsetthasutta und Milindapañha IV, 5, 26.

Der Yakṣa ist von den Antworten des Yudhiṣṭhira so befriedigt, daſs er einen von seinen Brüdern wieder zum Leben zurückrufen will. Yudhiṣṭhira möge sich wählen, welcher von den vier Brüdern wieder lebendig werden solle. Er wählt den Nakula und begründet dies damit, daſs sein Vater zwei Frauen gehabt habe und es nur recht und billig sei, daſs auch ein Sohn der Mādrī, der zweiten Frau, lebe. Die Antwort befriedigt den Yakṣa so sehr, daſs er ihm alle seine Brüder wieder lebendig macht. Der Yakṣa ist aber in Wirklichkeit niemand anders als Gott Dharma selbst, der »Vater«[1]) des Yudhiṣṭhira, der Gott des Rechts und der Moral. Bevor er verschwindet, gewährt er den Pāṇḍavas noch die Gnade, daſs sie im dreizehnten Jahre unerkannt bleiben sollen. Denn die zwölf Jahre des Waldlebens sind jetzt vorüber, und sie müssen nun noch der Verabredung gemäſs das dreizehnte Jahr unerkannt unter Menschen verleben.

Die Pāṇḍavas am Hofe des Königs Virāṭa[2]).

Die Pāṇḍavas beschlieſsen, an den Hof des Virāṭa, des Königs der Matsyas, zu gehen und sich dort unter falschen Namen in angemessenen Verkleidungen einzuführen. Ihre Waffen verbergen sie in der Nähe des Friedhofes vor der Stadt auf einem Baum, auf welchen sie einen Leichnam hängen, damit niemand sich in die Nähe wage; den Hirten, welche ihnen dabei zusehen, sagen sie, das sei ihre hundertachtzig Jahre alte Mutter, welche sie nach Vätersitte in der Weise bestatteten. Yudhiṣṭhira geht nun zuerst zu Virāṭa, gibt sich für einen ausgezeichneten Würfelspieler aus und wird von diesem zu seinem Gesellschafter und Vertrauten gemacht. Dann kommen der Reihe nach die andern. Bhīma verdingt sich als Koch. Arjuna unter dem weiblichen Namen Bṛhannalā, gibt sich als Eunuch aus und wird als Tanzmeister der Königstochter Uttarā angestellt. Nakula wird als Rossezähmer, Sahadeva als Rinderaufseher aufgenommen, während Draupadī von der Königin zu ihrer Kammerzofe gemacht wird.

Die Pāṇḍavas machen sich bald bei Virāṭa sehr beliebt, namentlich da sich Bhīma einmal durch Tötung des weitberühmten Athleten Jīmūta in einem zu Ehren des Gottes Brahman veranstalteten Ringkampfe ausgezeichnet hat

Ein unliebsames Abenteuer erlebte aber Draupadī. Der Feldherr Kīcaka, ein Schwager des Königs, verliebt sich in die schöne Kammerzofe und stellt ihr nach. Draupadī hatte aber gleich, als sie von der Königin aufgenommen wurde, vorgegeben, sie sei die Gemahlin von fünf Gandharvas, welche sie im Notfalle beschützen würden. Durch das Versprechen eines Stelldicheins lockt nun Draupadī ihren Verfolger in finsterer Nacht in den Tanzsaal, wo Bhīma auf ihn lauert

---

[1]) Siehe oben S. 276.

[2]) Die Erlebnisse am Hofe des Virāṭa bilden den Inhalt des vierten Buches, Virāṭaparvan genannt.

und ihn nach gewaltigem Ringen erwürgt. Darauf ruft Draupadī die Wächter herbei und erzählt, dafs einer ihrer Gandharvas den Kīcaka, weil er sie mit Liebesanträgen verfolgt, getötet habe. Die mächtigen Verwandten des Kīcaka wollen mit dem Leichnam desselben die Zofe verbrennen; aber wieder kommt Bhīma zu Hilfe, tötet, für einen Gandharva gehalten, 105 Sūtas (Kīcaka ist nämlich ein Sūta) und befreit Draupadī. Da verlangen die Bürger der Stadt, dafs die durch ihre Gandharvas so gefährliche Kammerzofe weggeschickt werde, wozu denn auch der König den Auftrag gibt. Draupadī aber bittet die Königin, noch dreizehn Tage bleiben zu dürfen, dann würden die Gandharvas sie abholen. (In dreizehn Tagen ist nämlich das dreizehnte Jahr abgelaufen.)

Vergebens hat Duryodhana Spione ausgeschickt, um den Aufenthaltsort der Pāṇḍavas ausfindig zu machen. Die Spione bringen nur die Nachricht, dafs Kīcaka von Gandharvas erschlagen worden sei, was dem Duryodhana immerhin ganz angenehm ist, da die Matsyas ein feindliches Volk sind. Kīcaka hatte auch oft den König der Trigartas, Sušarman, bedrängt. Nun verabreden sich die Trigartas mit den Kauravas, gemeinsam einen Einfall in das Land der Matsyas zu unternehmen. Gerade wie das dreizehnte Jahr der Verbannung zu Ende geht, kommt die Nachricht, dafs die Trigartas eingefallen sind und das Vieh des Königs Virāṭa geraubt haben. Virāṭa rüstet zum Kampfe, stattet auch Yudhiṣṭhira, Bhīma, Nakula und Sahadeva mit Waffen aus und zieht gegen die Trigartas zu Felde. Es kommt zu einer gewaltigen Schlacht. Virāṭa wird gefangen genommen, aber alsbald von Bhīma befreit, und schliefslich werden die Trigartas — dank der Beihilfe der Pāṇḍavas, die trotzdem unerkannt bleiben — geschlagen.

Während Virāṭa mit den Trigartas kämpft, machen die Kauravas von einer andern Seite her einen Einfall ins Matsyaland und rauben viel Vieh. Die Kuhhirten kommen zu dem jungen Prinzen Uttara, der in der Stadt zurückgeblieben ist, und fordern ihn auf, gegen die Kauravas zu Felde zu ziehen. Er hat aber keinen Wagenlenker. Da veranlafst ihn Draupadī durch Vermittlung der Prinzessin, den Arjuna zum Wagenlenker zu nehmen. Er bekommt eine Rüstung, und sie ziehen in den Kampf. Als Uttara die gewaltigen Scharen der Kauravas sieht, bekommt er Angst, springt vom Wagen und will fliehen. Arjuna aber fängt ihn wieder ein, schleppt ihn bei den Haaren auf den Wagen und spricht ihm Mut zu. Dann fahren sie zu dem Baum, auf welchem die Waffen verborgen sind, und Arjuna holt sich seine Waffen. Da er sich dem Uttara schliefslich als der gewaltige Held Arjuna zu erkennen gibt, fafst dieser wieder Mut. Uttara wird jetzt der Wagenlenker des Arjuna. Nun kommt es zu einer gewaltigen Schlacht, in welcher Arjuna mit Duryodhana, Karṇa, Bhīṣma und den übrigen Helden der Kauravas kämpft und natürlich einen glänzenden Sieg davonträgt. Die Kauravas schöpften zwar Verdacht, dafs sie es mit Arjuna zu tun hätten, haben ihn aber doch nicht erkannt.

Nach gewonnenem Sieg schafft Arjuna die Waffen wieder zu

dem Baum zurück und kommt als Tanzmeister Bṛhannalā und Uttaras Wagenlenker in die Stadt, nachdem er dem Uttara eingeschärft hat, dafs er ihn nicht verraten dürfe. Mittlerweile sind Virāṭa und die Pāṇḍavas nach Besiegung der Trigartas zurückgekehrt. Der König ist sehr besorgt, da er hört, sein Sohn sei gegen die Kauravas gezogen. Aber bald kommt die Nachricht von dem Siege. Im Triumph wird Uttara empfangen. Dieser erzählt, nicht er habe die Kauravas geschlagen, sondern ein Gott in Gestalt eines schönen Jünglings habe ihm geholfen. Drei Tage später ist das dreizehnte Jahr zu Ende. Zur Überraschung des Königs erscheinen die fünf Pāṇḍavas in ihrer wahren Gestalt in der Halle und geben sich zu erkennen. Virāṭa ist sehr erfreut und bietet sogleich dem Arjuna seine Tochter als Gemahlin an. Dieser aber nimmt sie nicht für sich, sondern für seinen Sohn Abhimanyu an. Denn dadurch, dafs er sie zu seiner Schwiegertochter mache, bezeuge er, dafs sie, trotzdem er ein Jahr lang mit ihr in so naher Berührung gelebt habe, rein geblieben sei. Mit grofsem Pomp wird bald auch die Hochzeit des Abhimanyu mit der Uttarā gefeiert, zu welcher zahlreiche Könige, selbstverständlich auch Drupada und Kṛṣṇa, mit reichen Geschenken herbeikommen.

Friedensverhandlungen und Kriegsvorbereitungen[1].

Bei diesem Hochzeitsfeste beraten die Pāṇḍavas und ihre Freunde darüber, wie man sich nun gegenüber den Kauravas verhalten solle. Kṛṣṇa macht den Vorschlag, man möge einen Gesandten zu Duryodhana schicken, um ihn aufzufordern, dafs er den Pāṇḍavas wieder ihr halbes Königreich zurückgebe. In längerer Beratung wird denn auch beschlossen, den alten Familienpriester des Königs Drupada als Gesandten zu den Kauravas zu senden.

Ehe aber noch die Verhandlungen beginnen, trachten sowohl die Pāṇḍavas als auch die Kauravas möglichst viele Bundesgenossen zu werben. Und um einige mächtige Könige bemühen sich beide Parteien zugleich. So sucht Duryodhana selbst den Kṛṣṇa, den wir bisher nur als intimen Freund der Pāṇḍavas kennen gelernt haben, auf seine Seite zu bringen. Ein Zufall fügt es, dafs Duryodhana zu Kṛṣṇa kommt, während dieser gerade schläft, und dafs unmittelbar nach ihm Arjuna eintrifft. Als Kṛṣṇa erwacht, fällt sein Blick zuerst auf Arjuna. Da also Duryodhana zuerst gekommen, Arjuna aber zuerst von ihm erblickt worden ist, glaubt Kṛṣṇa, keinen von beiden abschlägig bescheiden zu dürfen, und er erklärt, dafs er dem einen von ihnen mit seinem Rat beistehen, dem andern eine Armee von Hirten zur Verfügung stellen wolle. Duryodhana wählt das letztere, Arjuna das erstere. Darum verspricht Kṛṣṇa, sich am Kampfe nicht direkt zu beteiligen, sondern nur als Wagenlenker des Arjuna den Pāṇḍavas als Berater zur Seite

---

[1]) Diese bilden den Inhalt des fünften Buches (Udyogaparvan).

zu stehen. Auch Šalya, der König der Madras, der sich, von einer Kriegerschar begleitet, schon auf dem Wege zu Yudhiṣṭhira befindet, um sich ihm anzuschliefsen, wird von Duryodhana aufgefordert, sich auf die Seite der Kauravas zu schlagen. Šalya geht darauf ein, begibt sich aber dennoch zu Yudhiṣṭhira. Und dieser, der sonst stets als ein wahrer Tugendbold dargestellt wird, verabredet mit Šalya eine schändliche Verräterei. Šalya soll nämlich auf Seiten der Kauravas kämpfen, aber als Wagenlenker des Karṇa, wenn es zum Zweikampf zwischen diesem und Arjuna kommt, den Wagen schlecht lenken und den Karṇa dadurch zu Falle bringen.

Während so auf beiden Seiten schon an den Krieg gedacht wird, kommt Drupadas hochbetagter Priester als Gesandter zum König Dhṛtarāṣṭra, dem er die Friedensbedingungen der Pāṇḍavas überbringt. Der König empfängt ihn sehr würdig, gibt ihm aber keine entscheidende Antwort, sondern sagt, er werde selbst seinen Wagenlenker Sañjaya als Gesandten zu Yudhiṣṭhira senden. Das tut er in einigen Tagen; doch bringt Sañjaya nur die Botschaft, dafs Dhṛtarāṣṭra den Frieden wolle, ohne den Pāṇḍavas etwas anzubieten. Darauf sendet Yudhiṣṭhira die Antwort zurück: Entweder müsse er Indraprastha und das halbe Königreich zurückbekommen, oder es solle der Kampf beginnen. Ja, er erklärt sich sogar bereit, um nur das Blutvergiefsen zwischen Verwandten zu vermeiden, den Frieden anzunehmen, wenn ihm Duryodhana nur fünf Dörfer zur Verfügung stelle. Über diese von Sañjaya überbrachte Antwort verhandeln nun die Kauravas. Bhīṣma, Droṇa und Vidura bemühen sich vergebens, den Duryodhana zur Nachgiebigkeit und zum Frieden zu überreden. Da Dhṛtarāṣṭra sich ganz schwach und machtlos zeigt, wird auch diese Beratung resultatlos abgebrochen.

Auch die Pāṇḍavas beraten noch einmal über den Frieden, und Kṛṣṇa macht sich erbötig, noch einen Versuch zu machen und selbst als Friedensbote zu den Kauravas zu gehen. Die Pāṇḍavas nehmen dieses Anerbieten dankbar an. Selbst der trotzige Bhīma spricht in Worten, deren Milde so überraschend ist, »wie wenn die Berge leicht und das Feuer kalt geworden wäre«, für den Frieden, so dafs selbst Kṛṣṇa erstaunt ist. Hingegen wollen einige der Helden, insbesondere aber die Heldengattin Draupadī, von Friedensverhandlungen nichts wissen, sondern möchten am liebsten sofort den Krieg ankündigen. Yudhiṣṭhira aber besteht auf der Friedenssendung. Er gedenkt in zärtlichen Worten der Mutter Kuntī und bittet den Kṛṣṇa, sie, die ja bei Vidura am Hofe der Kauravas wohnt, zu besuchen und nach ihrem Wohlergehen zu befragen.

Von Segenswünschen begleitet, begibt sich Kṛṣṇa zu den Kauravas. Er wird von Dhṛtarāṣṭra glänzend empfangen, nimmt aber nur die Gastfreundschaft des Vidura an. Er besucht auch sogleich Kuntī und bestellt die Grüfse von Yudhiṣṭhira. In bitteren Worten klagt die Heldenmutter über die Trennung von ihren Söhnen. Aber noch schmerzlicher empfindet sie die Schmach, die man der Draupadī an-

getan, und sie wirft dem Yudhiṣṭhira Schwäche vor. Sie trägt dem Kṛṣṇa auf, ihren Söhnen zu sagen, dafs sie ihrer Kriegerpflicht nicht vergessen und nicht zögern sollten, ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Der Zeitpunkt sei jetzt gekommen, »um dessen willen eine Kriegerfrau Kinder zur Welt bringt«. Am nächsten Morgen geht nun Kṛṣṇa in festlichem Aufzuge in die Versammlung der Kauravafürsten und hält dort eine Friedensrede. Dhṛtarāṣṭra erklärt, dafs er selber zwar nur den Frieden wolle, aber gegen seinen Sohn Duryodhana nichts auszurichten vermöge. Da richtet Kṛṣṇa seine Friedensmahnungen an Duryodhana, und auch Bhīṣma, Droṇa und Vidura tun ihr möglichstes, um Duryodhana zur Annahme der Friedensbedingungen zu bewegen. Dieser erklärt aber, nicht einmal so viel Land, als einer Nadel Spitze bedeckt, den Pāṇḍavas abtreten zu wollen. Nachdem er zornig die Versammlung verlassen, macht Kṛṣṇa den Vorschlag, die Wohlgesinnten unter den Kauravas sollten Duryodhana und seine Genossen den Pāṇḍavas gefangen ausliefern. Darauf geht Dhṛtarāṣṭra gar nicht ein; aber er schickt um seine Frau Gāndhārī, damit diese den Versuch mache, den widerspenstigen Sohn zum Frieden zu bewegen. Gāndhārī kommt und macht dem alten König heftige Vorwürfe, dafs er die Herrschaft seinem Sohne abgetreten. Die Ermahnungen aber, die sie an Duryodhana richtet, sind ebenso fruchtlos wie die der andern. Im Gegenteile, Duryodhana und seine Genossen hecken den Plan aus, den Kṛṣṇa gefangen zu nehmen, um sich so eines mächtigen Feindes zu entledigen. Der Plan bleibt aber nicht verborgen, und Duryodhana wird von Dhṛtarāṣṭra und Vidura wegen dieser geplanten Verletzung des Gesandtenrechts scharf zurechtgewiesen. Nachdem noch Bhīṣma und Droṇa vergebens zum Frieden gemahnt, mufs auch diese Friedensgesandtschaft des Kṛṣṇa als mifsglückt angesehen werden.

Ehe Kṛṣṇa abreist, hat er noch eine geheime Unterredung mit Karṇa. Dieser tapfere Held gilt allgemein als der Sohn eines Wagenlenkers (Sūta). Es wird aber erzählt, dafs er in Wirklichkeit von Sūrya, dem Sonnengott, mit der Kuntī, als diese noch eine Jungfrau war, auf wunderbare Weise, ohne dafs ihre Jungfernschaft dabei zu Schaden gekommen wäre, gezeugt worden sei. Nachdem sie aber den Karṇa geboren, schämte sie sich und setzte den Knaben in einem wasserdichten Körbchen im Flusse aus. Dort fand ihn ein Wagenlenker und zog ihn auf. So ist Karṇa eigentlich ein älterer Bruder der Pāṇḍavas. Darauf weist Kṛṣṇa hin und sucht ihn zu überreden, dafs er sich des Thrones bemächtige und den Yudhiṣṭhira als jüngeren Bruder zum Thronfolger einsetze, womit die Pāṇḍavas einverstanden sein würden. Karṇa will aber von einem solchen Verrat an seinem Freund Duryodhana nichts wissen. Auch als Kuntī, unterstützt von Sūrya selbst, ihm in ähnlicher Weise zuredet, zu den Pāṇḍavas überzugehen, antwortet ihr Karṇa nur mit harten Worten: sie sei ihm nie eine gute Mutter gewesen, so wolle er auch jetzt nicht ihr Sohn sein.

Unverrichteter Sache kehrt also Kṛṣṇa wieder zu den Pāṇḍavas zurück und berichtet über seine vergeblichen Versuche, den Frieden

herzustellen. Wildes Kampfgeschrei ertönt, da Kṛṣṇa erzählt, dafs man ihn sogar gefangen nehmen wollte. Auf beiden Seiten werden nun eifrig Kriegsvorbereitungen getroffen. Die Pāṇḍavas wählen den Dhṛṣṭadyumna, Sohn des Königs Drupada, die Kauravas den Bhīṣma zum Oberfeldherrn. Die Schlachtreihen werden aufgestellt und geordnet. Bhīṣma zählt dem Duryodhana die Helden nach ihrem Range als Wagenkämpfer auf, wobei er den Karṇa niedriger stellt als alle andern Helden und ihn dadurch tödlich beleidigt. Karṇa schwört, er werde an dem Kampfe nicht früher teilnehmen, als bis Bhīṣma gefallen sei. Darauf zählt Bhīṣma die Hauptthelden der Pāṇḍavas auf und erklärt, dafs er mit allen kämpfen wolle, nur nicht mit Śikhaṇḍin. Dieser ist nämlich als Mädchen, als Tochter des Drupada, zur Welt gekommen und erst später dadurch, dafs ein Yakṣa sein Geschlecht mit ihr tauschte, in einen Mann verwandelt worden[1]. Bhīṣma sieht aber in diesem Krieger noch immer das Weib, und mit einem Weibe kämpft er nicht.

Nach Beendigung der Kriegsvorbereitungen wird Ulūka, der Sohn eines Spielers, von den Kauravas mit einer Kriegserklärung in Form von Schmähreden in das Lager der Pāṇḍavas geschickt, welche ihn mit nicht minder schmähenden und trotzigen Worten zurücksenden. Darauf marschieren die beiden Heere nach Kurukṣetra.

Die grofse achtzehntägige Schlacht[2].

In unendlichen Reihen scharen sich die beiden Heere mit ihren Hilfstruppen zu beiden Seiten des grofsen Kurufeldes. Losungsworte und Abzeichen werden festgesetzt, durch welche der Freund vom Feind unterschieden werden kann. Sodann werden zwischen den Kämpfenden völkerrechtliche Vereinbarungen getroffen: Nur ebenbürtige Gegner und solche von derselben Waffengattung sollen miteinander kämpfen; Wagenkämpfer nur mit Wagenkämpfern, Elefantenkämpfer mit Elefantenkämpfern, Reiter mit Reitern, Fufssoldaten mit Fufssoldaten; niemand soll kämpfen, ohne den Gegner vorher zum Kampfe herausgefordert zu haben; diejenigen, welche sich ergeben haben oder kampfunfähig sind, ebenso die Flüchtlinge sollen nicht getötet werden; Kutscher, Lasttiere, Waffenträger und Musikanten sollen ebenfalls verschont werden.

Vor Beginn der Schlacht erscheint noch der heilige Vyāsa und verleiht Sañjaya, dem Wagenlenker des Königs Dhṛtarāṣṭra, die Gabe, alle Vorgänge auf dem Schlachtfelde zu schauen. Er macht ihn auch unverwundbar, so dafs er dem alten blinden Könige täglich Bericht erstatten könne. Und dadurch, dafs die nun folgenden Kampf-

---

[1]) Über diese und ähnliche Geschlechtsverwandlungen in der Märchenlitteratur vgl. Th. Benfey, Das Pantschatantra, I, S. 41 ff.

[2]) Das sechste Buch (Bhīṣmaparvan) beginnt hier und endet mit dem Fall des Feldherrn Bhīṣma.

schilderungen dem Sañjaya in den Mund gelegt werden, der sie wie ein Augenzeuge berichtet, erhalten sie etwas ungemein Lebendiges.

Der greise Bhīṣma, der Grofsonkel sowohl der Kauravas als der Pāṇḍavas, befehligt die Heere der Kauravas an den ersten zehn Schlachttagen. In feuriger Rede fordert er die Krieger zum tapferen Kampfe auf: »Das grofse Tor zum Himmel steht heute weit offen, ihr Krieger! Zieht ein durch dieses Tor zur Welt des Indra und des Brahman! ... Unrecht ist es für den Krieger, zu Hause an einer Krankheit zu sterben; in der Schlacht den Tod zu finden, das ist des Kriegers ewige Pflicht.«[1]) So ziehen sie mutig in die Schlacht, und in glänzendem Schmuck der Waffen und der Rüstungen stehen die beiden Heere einander gegenüber.

Donnerndes Kriegsgeschrei und dröhnende Schlachtmusik geben das Zeichen zum Beginn des Kampfes. Und in furchtbarem Ringen begegnen sich Kauravas und Pāṇḍavas — ohne jede Rücksicht auf Verwandtschaft: Der Vater kennt nicht den Sohn, der Bruder nicht den Bruder, der Oheim nicht den Schwestersohn, der Freund nicht den Freund. Elefanten richten schreckliche Verheerungen an und ein blutiges Gemetzel findet statt. Bald dieser, bald jener Held tut sich im Einzelkampf hervor; bald ist der Sieg auf Seite der Pāṇḍavas, bald auf der der Kauravas. Wenn aber die Nacht hereinbricht, ziehen sich die Kämpfenden zurück, und erst am folgenden Morgen werden die Heere in neuer Schlachtordnung aufgestellt, und der Kampf beginnt von neuem. Wiederholt stofsen Bhīṣma und Arjuna aufeinander, und beide kämpfen so tapfer, dafs Götter und Dämonen verwundert dem Kampfe zusehen. So oft es aber den Kauravas schlecht geht, macht Duryodhana dem Bhīṣma Vorwürfe, dafs er zu rücksichtsvoll gegen die Pāṇḍavas kämpfe; und wenn die Pāṇḍavas Verluste erleiden, wirft Kṛṣṇa dem Arjuna vor, dafs er sein Geschofs nicht gegen Bhīṣma richte. Zahlreiche Brüder des Duryodhana sind schon im Kampfe gefallen. Da erhebt wieder Duryodhana gegen Bhīṣma den Vorwurf, dafs er den Pāṇḍavas gegenüber zu viel Erbarmen zeige. Er solle die Feinde besiegen oder den Oberbefehl an Karṇa abtreten. Von Schmerz und Zorn übermannt, verspricht Bhīṣma, am nächsten Tage schonungslos gegen alle — Śikhaṇḍin, der ein Weib gewesen, ausgenommen — zu kämpfen. »Schlaf ruhig, Sohn der Gāndhārī«, sagt er[2]), »morgen werde ich eine grofse Schlacht schlagen, von der die Menschen erzählen werden, solange die Erde steht.« Und in der Tat erleiden am neunten Tage der Schlacht die Pāṇḍavas grofse Verluste. Bhīṣma wütet wie der Todesgott im Heere der Feinde, während Arjuna, der den Bhīṣma immer noch als »Grofsvater«[3]) verehrt, allzu rücksichtsvoll kämpft. Da Kṛṣṇa

[1]) VI, 17, 8 ff.

[2]) VI, 99, 23.

[3]) So wird der Grofsonkel Bhīṣma von den Pāṇḍusöhnen meistens genannt.

dies bemerkt, stürzt er sich selbst auf Bhīṣma, um ihn zu töten, aber Arjuna hält ihn gewaltsam zurück, indem er ihn an sein Gelöbnis, nicht kämpfen zu wollen, erinnert. Von Bhīṣma in wilde Flucht geschlagen, kehren die Krieger der Pāṇḍavas bei hereinbrechender Nacht ins Lager zurück.

Die Nacht benutzen die Pāṇḍavas zu einer Beratung. Da sie wissen, dafs Bhīṣma gegen Śikhaṇḍin nicht kämpfen wolle, beschliefsen sie[1], am nächsten Tage diesen dem Bhīṣma gegenüberzustellen; hinter dem Śikhaṇḍin verborgen, solle aber Arjuna auf Bhīṣma seine Pfeile richten. Nur ungern entschliefst sich Arjuna zu diesem Verrat, und mit Schmerz und Scham denkt er daran, dafs er als Knabe auf dem Schofse des Bhīṣma gespielt und ihn »Väterchen« geheifsen. Aber Kṛṣṇa weifs ihn zu überreden, dafs nur er allein den Bhīṣma überwinden könne, und dafs er nur seine Kriegerpflicht erfülle, wenn er den mächtigen Gegner töte.

So bricht der Morgen des zehnten Schlachttages heran, und Śikhaṇḍin wird von den Pāṇḍavas ins Vordertreffen gestellt, während die Kauravas mit Bhīṣma an der Spitze heranrücken. Den ganzen Tag wogt um Bhīṣma herum der Kampf zwischen Pāṇḍavas und Kauravas. Tausende und Tausende sinken auf beiden Seiten in den Staub. Endlich gelingt es Śikhaṇḍin, hinter dem Arjuna sich verborgen hält, an Bhīṣma heranzukommen. Lächelnd erwartet dieser die Pfeile des Śikhaṇḍin, ohne sich gegen ihn zu verteidigen. So wütend aber auch der letztere seine Geschosse auf Bhīṣma richtet — sie können diesem nichts anhaben. Bald aber beginnt Arjuna, hinter Śikhaṇḍin verborgen, Pfeil auf Pfeil gegen den Heldengreis zu schiefsen. Und zu dem neben ihm kämpfenden Duśśāsana gewandt, sagt Bhīṣma: »Diese Pfeile, die wie Yamas Boten meine Lebensgeister schier vernichten, sind nicht Śikhaṇḍins Pfeile; diese Pfeile, die wie wütende, giftstrotzende Schlangen züngelnd in meine Glieder fahren — sind nicht Śikhaṇḍins Pfeile, sie sind Arjunas Geschofs«[2]. Noch rafft er sich auf und sendet einen Pfeil gegen Arjuna, den dieser

---

[1]) Im alten Gedicht ist es wahrscheinlich Kṛṣṇa gewesen, der diesen Rat gegeben hat. Die Darstellung in unserem jetzigen Mahābhārata ist geradezu absurd. Die Pāṇḍusöhne begeben sich nämlich in nachtschlafender Zeit ins feindliche Lager zu Bhīṣma und fragen ihn ganz naiv, wie sie ihn am besten umbringen könnten. Bhīṣma gibt ihnen dann selbst den Rat, ihm den Śikhaṇḍin, hinter dem Arjuna kämpfen soll, gegenüberzustellen. So wird am Anfang des Gesanges VI, 107 erzählt; in der Mitte desselben Gesanges stehen die schönen Reden, in denen Arjuna voll Zärtlichkeit seines »Grofsvaters« Bhīṣma gedenkt, der ihn als Kind auf den Knien geschaukelt; und am Ende desselben Gesanges ist es derselbe Arjuna, der mit dem Plane hervortritt, den Bhīṣma auf so unehrliche Weise zu töten. Vgl. Ad. Holtzmann, Das Mahābhārata II, 172 f.

[2]) VI, 119, 63 f.

aber auffängt und in drei Stücke zersplittert. Dann nimmt er Schwert und Schild, um sich zu wehren. Arjuna aber zerschmettert ihm den Schild in hundert Stücke. Da gibt Yudhiṣṭhira den Seinen Befehl, gegen Bhīṣma loszugehen, und von allen Seiten stürzen sich die Pāṇḍavas auf den allein stehenden Krieger, bis er endlich, aus unzähligen Wunden blutend — kurz vor Sonnenuntergang — vom Wagen stürzt[1]). So viele Pfeile aber stecken von allen Seiten in seinem Körper, dafs er im Falle den Boden nicht berührt, sondern auf einem Bett von Pfeilen ruht.

Laut ist der Jubel unter den Pāṇḍavas, grenzenlos der Jammer im Lager der Kauravas. Zu Ehren des gefallenen Helden, der beiden kämpfenden Parteien so nahe gestanden, wird aber ein Waffenstillstand vereinbart. Und sowohl Pāṇḍavas als Kauravas stehen, von Bewunderung und Trauer erfüllt, um den sterbenden Helden. Er begrüfst die Krieger und will zu ihnen sprechen. Matt hängt das Haupt des Sterbenden herunter. Er bittet um ein Polster. Man eilt, feine Polster herbeizuholen. Lächelnd weist er sie zurück. Da nimmt Arjuna drei Pfeile aus seinem Köcher und stützt mit ihnen das Haupt des Bhīṣma, der zufrieden erklärt, das habe er gewollt, das sei ein rechtes Heldenlager. Der Sterbende richtet in eindringlichen Worten an Duryodhana die Mahnung, Frieden zu schliefsen: »Lafs diese Schlacht mit meinem Tode enden, mein Sohn,« mahnt er, »mache Frieden mit den Pāṇḍavas.« Aber gleich einem Todkranken, der die Medizin verweigert, weist Duryodhana des Bhīṣma weisen Rat zurück.

Auch der trotzige, aber edle Karṇa kommt herbei, um dem sterbenden Helden seine Verehrung zu bezeigen. Mit brechendem Auge umarmt ihn der Greis mit einer Hand und mahnt auch ihn zum Frieden mit den Pāṇḍavas, um so mehr, da er ja als Sohn der Kuntī deren Bruder sei. Aber Karṇa erklärt, dem Duryodhana die Treue wahren und seiner Kriegerpflicht im Kampfe gegen die Pāṇḍavas genügen zu müssen. Er könne nicht anders. Und versöhnt gibt Bhīṣma dem tapferen Krieger die Erlaubnis zu kämpfen, so schmerzlich es ihm auch ist, dafs all sein Bemühen um den Frieden vergebens gewesen[2]).

---

[1]) Mit dieser Schilderung (VI, 120, 58 ff.) steht die alberne Erzählung (VI, 116), wo Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira mitten in der Schlacht erklärt, er sei lebensmüde, worauf dieser — mit billigem Mut — die Seinen zum Kampf gegen den Helden auffordert, ebenso in Widerspruch wie das kindische Märchen (VI, 120, 32 ff.), welches erzählt, wie Vasus (göttliche Wesen) und Ṛṣis am Himmel erscheinen und Bhīṣmas Entschlufs, zu sterben, gutheifsen. Das sind spätere Einfügungen, die den doppelten Zweck verfolgen, die Pāṇḍavas reinzuwaschen und den Bhīṣma selbst zu einem Halbgott zu machen. Im alten Gedicht war Bhīṣma gewifs nur ein gewaltiger Held, den die Pāṇḍavas auf wenig ritterliche Art zu Falle gebracht haben.

[2]) Im alten Gedicht hat Bhīṣma nach seinem Fall gewifs nicht länger gelebt, als nötig war, um noch einige Worte an Duryodhana

Nun da Bhīṣma gefallen ist, nimmt Karṇa wieder an dem Kampfe teil, und auf seinen Vorschlag wird der alte Lehrer Droṇa zum Oberfeldherrn geweiht[1]). Unter seiner Feldherrnschaft wird vom elften bis zum fünfzehnten Tage gekämpft.

Der dreizehnte Schlachttag bringt ein trauriges Ereignis für die Pāṇḍavas. Der jugendliche, aber tapfere Sohn des Arjuna, Abhimanyu, wagt sich zu weit in die Reihen der Feinde vor, wird durch den Sindhukönig Jayadratha von seinen Beschützern getrennt und von Duššāsanas Sohn getötet. Arjuna schwört, furchtbare Rache an dem Mörder seines Sohnes, als den er den Jayadratha bezeichnet, zu nehmen. Das Hauptereignis des vierzehnten Schlachttages ist denn auch der Kampf des Arjuna mit Jayadratha, der sich den ganzen Tag hinzieht und mit des letzteren Tod endet. Er fällt, wie es Arjuna geschworen, bevor die Sonne untergegangen ist Zu gleicher Zeit hat Bhīma im Heere der Kauravas gewütet und zahlreiche Söhne des Dhṛtarāṣṭra getötet.

Aber nicht wie sonst wird an diesem Tage mit dem Untergange der Sonne der Kampf unterbrochen. So erbittert sind die Kämpfenden auf beiden Seiten, dafs sie trotz der hereinbrechenden Finsternis keine Pause eintreten lassen. Beim Scheine von Fackeln und Lampen wird weiter gekämpft. Erstaunliche Kämpfe werden von einzelnen Helden ausgefochten. Karṇa aber bedrängt die Pāṇḍavas besonders hart, und auf Anraten des Kṛṣṇa wird der Rākṣasa Ghaṭotkaca gegen Karṇa ausgesandt. Gewaltig ringt der Held mit dem Riesenungetüm, und furchtbaren Schaden richtet der Rākṣasa im Heere der Kauravas an, bis er endlich von Karṇa getötet wird. Noch im Falle reifst aber der Riese Ghaṭotkaca eine ganze Armee der Kauravas zu Boden und erdrückt sie. Die Pāṇḍavas sind über den Tod von Bhīmas Sohn Ghaṭotkaca sehr betrübt — nur Kṛṣṇa jubelt Karṇa hat nämlich den ihm

---

und Karṇa zu richten. Unser Mahābhārata erzählt die wunderliche Geschichte, dafs Bhīṣma beim südlichen Gang der Sonne, d. h. im Halbjahr vor dem Wintersolstitium, gefallen sei, aber seinen Tod bis zum nördlichen Gang der Sonne (uttarāyaṇa), d. h zum Halbjahr vor dem Sommersolstitium, verschoben habe. Die Upaniṣads lehren nämlich, dafs die Seele, welche auf dem Götterpfad zur Brahmanwelt geht, das uttarāyaṇa passieren mufs (Chānd. Up. V, 10, 1; Bṛh. Up VI, 2, 15). Daraus haben die Theologen herausgeklügelt, dafs ein Heiliger oder Yogin, der mit Brahman vereint sein will, im uttarāyaṇa sterben müsse. (So Bhagavadgītā VIII, 24.) Der Philosoph Šaṅkara (zu Vedānta-sūtra IV, 2, 20 f.) spricht bereits davon, dafs Bhīṣma sich das uttarāyaṇa zum Sterben ausgewählt habe. Damals (8 Jahrh. n. Chr.) mufs also bereits die Geschichte von Bhīṣmas Tod so wie in unserem jetzigen Mahābhārata erzählt worden sein.

[1]) Der Kampf unter der Feldherrnschaft des Droṇa bildet den Inhalt des siebenten Buches (Droṇaparvan).

von Indra geschenkten Speer, den er für Arjuna aufbewahrt hatte [1]), gegen den Rākṣasa verwendet. Das hatte eben Kṛṣṇa beabsichtigt.

Fort wütet der Kampf, bis die Krieger beider Heere vom Schlaf übermannt werden. Nur mit Mühe halten sich die pflichtgetreuesten Krieger aufrecht. Gar manche sinken aber müde und schlaftrunken auf ihren Elefanten, Wagen und Pferden hin, während andere gar blind vor Schlaf herumtaumeln und ihre eigenen Freunde erschlagen. Da erbarmt sich Arjuna der Krieger und gibt mit weithin schallender Stimme die Erlaubnis, eine Weile dem Schlafe zu widmen. Freudig begrüſsen auch die Feinde den Vorschlag, und Götter und Menschen segnen Arjuna für dieses Wort. Und mitten auf dem Schlachtfelde legen sich Rosse, Elefanten und Krieger zum Schlummer nieder.

Von der dichterischen Schönheit der hier geschilderten Nachtszene — der Stil erinnert zuweilen an die Lyrik eines Kālidāsa [2]) — kann die folgende wörtliche Prosaübersetzung einiger Verse nur eine schwache Vorstellung geben.

»Von Schlaf übermannt, verstummten da alle die groſsen Wagenkämpfer. Und sie legten sich hin — die einen auf dem Rücken ihrer Pferde, andere im Wagenkasten, wieder andere auf dem Nacken ihrer Elefanten, und viele auch streckten sich auf den Erdboden hin. Mit ihren Waffen, mit Keulen, Schwertern, Streitäxten und Lanzen, in voller Rüstung legten sie sich hin zum Schlaf, die einen hier, die andern dort ... Die Elefanten, die schwer atmend auf der Erde lagen, sahen aus wie Bergeshügel, über welche Riesenschlangen dahinzischten ... Und dieses schlummernde Heer, wie es in Schlaf versenkt bewuſstlos dalag, glich einem wunderbaren Bilde, von einem geschickten Künstler auf die Leinwand gemalt ... Da lieſs plötzlich im Osten der erhabene Mond sein rötliches Licht erstrahlen ... Im Nu war die Erde von Licht erfüllt, und hinweg floh rasch die tiefe, unergründliche Finsternis ... Vor den Strahlen des Mondes aber erwachte dieses Kriegerheer, wie ein Hain von hundertblättrigen Taglotosblumen vor der Sonne Strahlen. Und wie die Meeresflut sich erhebt beim Leuchten des Mondes, also erwachte diese See von Truppen beim Aufgang des Gestirns der Nacht. Dann aber, o König, begann von neuem der Kampf zur Vernichtung der Welt unter diesen Menschen, welche die höchste Himmelswelt ersehnten.« [3])

Und das blutige Ringen dauert ununterbrochen fort bis zum Morgengrauen. Der fünfzehnte Schlachttag bricht heran. Die Sonne zieht vom Osten herauf, und die Krieger beider Heere steigen von ihren Rossen, Elefanten und Wagen: zum Sonnengott emporblickend,

---

[1]) Er durfte ihn nur einmal anwenden, oben S. 296.

[2]) Auch abgesehen von einigen von einem späteren Kunstdichter eingefügten Versen.

[3]) VII, 185, 37 ff.

verrichten sie mit gefalteten Händen ihre Morgenandacht. Doch nur einen Augenblick währt diese Unterbrechung, und weiter wütet der Kampf. Zwei der hervorragendsten Helden, die Könige Drupada und Virāṭa, fallen von Droṇas Hand. Vergebens bemühen sich die Pāṇḍavahelden, diesen Recken zu Falle zu bringen. Ein erstaunlicher Zweikampf zwischen Droṇa und Arjuna — Lehrer und Schüler —, dem die Himmlischen selbst bewundernd zusehen, führt zu keinem Ergebnis, da der Schüler dem Lehrer in keiner seiner Waffenkünste nachsteht. Da ist es wieder Kṛṣṇa, der eine teuflische List ersinnt. Von ihm angestiftet, tötet Bhīma einen Elefanten, der zufällig auf den Namen Aśvatthāman hört, und ruft dann laut, auf Droṇa zugehend, dafs Aśvatthāman — so heifst auch der Sohn des Droṇa — getötet sei. Droṇa erschrickt, glaubt aber die Nachricht noch nicht. Erst, da auch der durch seine Wahrheitsliebe berühmte Yudhiṣṭhira, von Kṛṣṇa überredet, die Lüge wiederholt, mufs Droṇa sie glauben. Von Schmerz überwältigt, legt er die Waffen beiseite und bleibt in tiefes Sinnen versunken stehen. Diesen Augenblick benutzt Drupadas Sohn Dhṛṣṭadyumna, um dem fünfundachtzigjährigen Droṇa den Kopf abzuschneiden. Umsonst ruft Arjuna, der greise Lehrer dürfe nicht getötet werden. Dhṛṣṭadyumna hat die Tat vollbracht und den Kopf des Feldherrn unter die Kauravas geworfen, die entsetzt die Flucht ergreifen. Nun erst erfährt Aśvatthāman die Nachricht vom Tode seines Vaters, und er schwört den Pañcālas und den Pāṇḍavas blutige Rache.

Nach dem Falle des Droṇa wird Karṇa zum Oberfeldherrn der Kauravas gewählt. Unter ihm wird nur zwei Tage gekämpft[1]. Am sechzehnten Tage der Schlacht verrichten Bhīma und Aśvatthāman, Arjuna und Karṇa Wunder der Tapferkeit, aber es kommt zu keiner Entscheidung. Am Morgen des siebzehnten Schlachttages verlangt Karṇa, dafs ihm Śalya, der König der Madras, als Wagenlenker gegeben werde, denn nur dann würde er dem Arjuna, der an Kṛṣṇa einen so vortrefflichen Wagenlenker habe, gewachsen sein. Śalya sträubt sich anfangs dagegen, dafs er einem Niedrigeren Dienste leisten solle, willigt aber schliefslich unter der Bedingung ein, dafs es ihm gestattet sein müsse, vor Karṇa zu reden, was er wolle. Von dieser Bedingung macht er nun weidlich Gebrauch. Während er den Wagen des Karṇa lenkt, überschüttet er diesen mit Spott und Hohn. Karṇa bleibt ihm allerdings nichts schuldig, sondern zieht in beifsenden Worten gegen die Madras, das Volk des Śalya, los, die er als falsch, heuchlerisch, trunksüchtig, der Unzucht und der Blutschande ergeben schildert. Śalya wirft dagegen dem Karṇa vor, dafs die Aṅgas, über welche er herrsche, ihre Weiber und Kinder ver-

[1]) Dieser Kampf bildet den Inhalt des achten Buches (Karṇaparvan).

kauften[1]). Endlich stellt Duryodhana den Frieden zwischen den beiden wieder her, und sie ziehen in die Schlacht.

Während Arjuna an Karṇa heranzukommen sucht, richtet Bhīma ein furchtbares Blutbad unter den Söhnen des Dhṛtarāṣṭra an, von denen er wieder viele tötet. Mit seiner wuchtigen Keule schleudert er den Duššāsana vom Wagen herab, stürzt sich auf ihn, reifst ihm die Brust auf und trinkt sein warmes Herzblut — wie er es einst geschworen[2]). Schaudernd weichen bei diesem Anblick die Feinde zurück. Mittlerweile sind Arjuna und Karṇa aneinander geraten, und es kommt zu einem furchtbaren Zweikampf, bei welchem auch die Götter Partei ergreifen: Indra für Arjuna, Sūrya für Karṇa. Wie zwei wilde Elefanten, die einander mit ihren Hauzähnen bearbeiten, überschütten die beiden Helden einander mit ihren Pfeilen. Vergeblich bemüht sich Arjuna, den Karṇa zu Falle zu bringen. Da beginnt der Streitwagen des Karṇa mit einem Rade in die Erde zu sinken[3]). Karṇa bemüht sich nun, den Wagen wieder herauszuziehen, und fordert den Arjuna auf, mit Rücksicht auf das Kriegsrecht den Kampf zu unterbrechen. Kṛṣṇa aber überredet den Arjuna, keine Rücksicht zu nehmen. Und Arjuna, sonst das Muster der Ritterlichkeit, tötet den Karṇa meuchlings, während dieser noch mit seinem Wagen beschäftigt ist. Vom Körper des Gefallenen strahlt ein Licht aus, und er behält auch im Tode seine Schönheit.

Grofser Jubel herrscht im Lager der Pāṇḍavas, die Kauravas aber fliehen voll Angst.

Nur mit Mühe gelingt es dem Duryodhana, seine Truppen zu neuem Kampfe zu sammeln und aufzumuntern. Šalya ist der Oberfeldherr am achtzehnten Tage der Schlacht[4]). Yudhiṣṭhira ist dazu ausersehen, den Zweikampf mit Šalya aufzunehmen. Nach langem und heftigem Ringen wird um die Mittagzeit Šalya von Yudhiṣṭhira getötet. Die Kauravas fliehen. Nur Duryodhana und Šakuni mit einer kleinen Schar leisten noch verzweifelten Widerstand. Sahadeva tötet den Šakuni. Arjuna und Bhīma richten ein furchtbares Gemetzel an. Das Heer der Kauravas ist nun gänzlich vernichtet.

Duryodhana flieht allein zu einem Teich, wo er sich verbirgt. Aufser ihm leben nur noch drei Helden: Kṛtavarman, Kṛpa und Ašvatthāman. Die Sonne ist bereits untergegangen. Öde und leer

[1]) Der ganze sehr merkwürdige Abschnitt (VIII, 33—45) ist kulturgeschichtlich und ethnographisch äufserst interessant.

[2]) Oben S. 289.

[3]) Obwohl wir bereits wissen (oben S. 301), dafs dies infolge einer Verräterei des Šalya geschieht, wird die Sache hier so dargestellt, als ob dem Karṇa dieser Unfall infolge des Fluches eines von ihm beleidigten Brahmanen zugestofsen wäre (VIII, 42, 41 und 90, 81).

[4]) Dieser Schlachttag bildet den Inhalt des neunten Buches (Šalyaparvan).

liegt das Lager der Kauravas da. Die Pāṇḍavas suchen den entflohenen Duryodhana und finden ihn endlich. Yudhiṣṭhira fordert ihn zum Zweikampf heraus. Duryodhana erklärt, erst am nächsten Morgen kämpfen zu wollen: aus Müdigkeit, nicht aus Furcht sei er zum Teiche geflohen. Yudhiṣṭhira aber besteht darauf, dafs sogleich gekämpft werden müsse, und verspricht ihm, dafs er König bleiben solle, wenn er auch nur einen von ihnen töte. Bhīma ist es, mit dem Duryodhana den Zweikampf aufnehmen soll. Mit dem üblichen Wortgefecht wird der Keulenkampf eingeleitet. Aus weiter Ferne kommt Baladeva, der Bruder des Kṛṣṇa, der sich an dem Kampfe nicht beteiligt hatte, herbei, um dem Keulenkampf als Zuschauer beizuwohnen. Auch die Götter blicken dem Schauspiel staunend und bewundernd zu. Wie zwei Stiere mit ihren Hörnern aufeinander losgehen, so schlagen die beiden Helden mit ihren Keulen aufeinander los. Blutüberströmt kämpfen sie beide immer noch fort. Sie zerfleischen einander mit ihren Keulen, wie zwei Katzen, die sich um ein Stück Fleisch balgen. Beide verrichten Wunder der Tapferkeit, und der Kampf bleibt unentschieden. Da sagt Kṛṣṇa zu Arjuna, Bhīma werde nie imstande sein, den Duryodhana im ehrlichen Kampfe zu besiegen; denn Bhīma sei zwar der stärkere, Duryodhana aber der geschicktere Kämpfer. Er erinnert ihn aber an die Worte des Bhīma, wie dieser damals, als Draupadī beschimpft wurde[1]), gelobt habe, des Duryodhana Schenkel zu zertrümmern. Da schlägt sich Arjuna vor den Augen des Bhīma mit den Händen auf den Schenkel. Bhīma versteht diesen Wink — und während der Gegner einen Sprung macht, um zum Streiche auszuholen, zerschmettert ihm Bhīma die Schenkel, dafs er zusammenbricht wie ein vom Sturm entwurzelter Baum. Baladeva aber, der dem Kampfe zugesehen, schleudert zornige Worte gegen Bhīma, da er unehrlich gekämpft, denn im ehrlichen Keulenkampfe sei es verboten, den Gegner unterhalb des Nabels zu treffen. Mit Mühe hält ihn sein Bruder Kṛṣṇa davon ab, den Bhīma zu züchtigen. Vergebens sucht aber Kṛṣṇa durch seine Sophistereien den Bruder zu überzeugen, dafs Bhīma recht gehandelt habe. Der ehrliche Baladeva besteigt erzürnt seinen Wagen und fährt hinweg, indem er verheifst, dafs Bhīma stets als unehrlicher, Duryodhana als ehrlicher Kämpfer in der Welt bekannt sein werde.

Yudhiṣṭhira sendet hierauf den Kṛṣṇa nach Hastināpura, damit er den Dhṛtarāṣṭra und die Gāndhārī tröste und besänftige, was dieser so gut als möglich besorgt. Die Pāṇḍavas beschliefsen, die Nacht aufserhalb des Lagers am Ufer eines Flusses zuzubringen.

Sobald Aśvatthāman und seine beiden Genossen die Nachricht vom Falle des Duryodhana gehört haben, eilen sie zum Kampfplatz und beklagen den Helden, der mit zerschmetterten Schenkeln daliegt. Aśvatthāman aber schwört, dafs er alle Pañcālas vernichten werde.

---

[1]) Oben S. 290.

worauf ihn der sterbende Duryodhana noch feierlich zum Oberfeldherrn (man weiſs nicht recht, wovon) weiht.

Das nächtliche Blutbad im Pāṇḍavalager[1].

Die drei überlebenden Helden der Kauravas haben sich, nachdem sie von Duryodhana Abschied genommen, in einiger Entfernung vom Schlachtfeld unter einen Baum begeben, um die Nacht hier zuzubringen. Kṛpa und Kṛtavarman sind eingeschlafen, Aśvatthāman aber wird vom Zorn und Rachedurst wachgehalten. Da sieht er, wie in den Zweigen des Baumes, unter dem sie ruhen, eine Schar von Krähen nistet, und wie plötzlich mitten in der Nacht eine fürchterlich aussehende Eule daherkommt und alle die schlafenden Vögel tötet[2]. Dieser Anblick bringt ihn auf den Gedanken, die Feinde im Schlafe zu überfallen und hinzumorden. Er weckt die beiden andern Helden und trägt ihnen seinen Plan vor. Kṛpa sucht ihn davon abzubringen, denn es sei unrecht, Schlafende und Wehrlose zu überfallen. Aśvatthāman aber erwidert, die Pāṇḍavas hätten längst »die Brücke des Rechts in hundert Stücke gebrochen«; jetzt gelte nur das Gebot der Rache, und kein Mensch werde ihn hindern, seinen Vorsatz auszuführen. »Töten will ich die Pañcālas, die Mörder meines Vaters, im Schlafe der Nacht — mag ich auch dann als Wurm oder geflügeltes Insekt Wiedergeburt erlangen!«[3] So entschlossen, besteigt er seinen Streitwagen und fährt zum feindlichen Lager. Wie ein Dieb schleicht er sich hinein, während die beiden andern Helden am Tore des Lagers Wache halten, um jeden, der etwa entfliehen wolle, zu töten. Er dringt in das Zelt des Dhṛṣṭadyumna (der ihm den Vater getötet), weckt ihn mit einem Fuſstritt auf und erwürgt ihn wie ein Stück Vieh. Dann geht er wie der Todesgott von Zelt zu Zelt, von Lagerstätte zu Lagerstätte und mordet einen nach dem andern von den schlafenden und schlaftrunkenen Helden unbarmherzig hin, darunter auch die fünf Söhne der Draupadī und den Śikhaṇḍin. Noch vor Mitternacht sind alle Krieger des feindlichen Heeres getötet. Tausende wälzen sich in ihrem Blute. Rākṣasas und Piśācas, die nachtschwärmenden, fleischfressenden Dämonen, kommen scharenweise ins Lager gezogen, um in dem Fleisch und Blut der Gemordeten zu schwelgen. Als der Morgen graut, herrscht wieder Totenstille weit über dem Lager.

Die drei Helden aber begeben sich eiligst zur Stelle, wo noch immer der sterbende Duryodhana liegt, um ihm die Nachricht von der Hinmetzelung der feindlichen Krieger zu bringen. Und nachdem dieser vernommen, was für ihn eine Freudenbotschaft ist, gibt er dankbar und glücklich seinen Geist auf.

---

[1]) Dieses bildet den Inhalt des zehnten Buches (Sauptikaparvan).

[2]) Vgl. zu dieser Szene Th. Benfey, Das Pantschatantra I, S. 336 ff.

[3]) X, 5, 18—27.

Mittlerweile hat Dhṛṣṭadyumnas Wagenlenker, der einzige Überlebende, den Pāṇḍavas die Schreckensnachricht hinterbracht, daſs ihre und Drupadas Söhne ermordet und das ganze Heer vernichtet sei. Yudhiṣṭhira fällt in Ohnmacht und wird nur mit Mühe von den Brüdern aufrecht erhalten. Dann sendet er um Draupadī und die andern Frauen der Verwandtschaft. Er begibt sich zum Lager und bricht bei dem Anblick, der sich ihm darbietet, fast zusammen. Da kommt auch schon Draupadī, und im ungeheueren Schmerz um ihre hingemordeten Söhne und Brüder beglückwünscht sie in Worten bitterster Ironie ihren Gemahl Yudhiṣṭhira zu seinem herrlichen Sieg. Grenzenlos wie ihr Jammer ist aber auch ihr Ingrimm gegen den Mörder Aśvatthāman und nicht früher will sie Nahrung zu sich nehmen, als bis diese furchtbare Tat gerächt ist.

Ob und wie aber im ursprünglichen Epos die Tat des Aśvatthāman gerächt wurde, ist aus unserem Mahābhārata infolge von Einschiebungen und Entstellungen nicht mehr ersichtlich. In sehr unklarer und verworrener Weise wird nämlich das Folgende erzählt:

Bhīma verfolgt den Aśvatthāman, kämpft mit ihm, zieht aber eigentlich den Kürzeren. Jedenfalls tötet er ihn nicht, sondern Aśvatthāman gibt ihm freiwillig ein von Draupadī gewünschtes Juwel, das ihm am Kopfe angewachsen ist. (Von diesem sonderbaren Kopfschmuck war vorher nie die Rede.) Er ist ferner im Besitze einer wunderbaren Waffe, mit welcher er den letzten Sproſs des Kurugeschlechtes, der noch als Embryo im Schoſse der Uttarā, der Schwiegertochter Arjunas, ruht, vernichtet; infolge dessen bringt Uttarā später ein totes Kind zur Welt, welches aber von Kṛṣṇa lebendig gemacht wird. Es ist dies Parikṣit, der Vater jenes Janamejaya, bei dessen Schlangenopfer das Mahābhārata zuerst vorgetragen worden sein soll. Kṛṣṇa aber verflucht den Aśvatthāman, daſs er dreitausend Jahre lang — eine Art Ahasver — allein, von allen Menschen gemieden, auf der Erde herumwandern solle, Blut- und Eitergeruch verbreitend und mit allen Krankheiten beladen.

Ob etwas von all dem zu dem alten Gedicht gehört, ist schwer zu sagen. Sicher gehörte wohl noch die Totenklage dazu.

Die Totenklage der Frauen[1]).

Vergeblich bemühen sich Sañjaya und Vidura, den blinden alten König Dhṛtarāṣṭra in seinem namenlosen Schmerze zu trösten. Immer wieder bricht er zusammen, und schlieſslich kommt auch noch Vyāsa, ihm Trost zuzusprechen. Nun müssen aber die Totenzeremonien für

---

[1]) Sie bildet den Inhalt des elften Buches (Strīparvan).

die Gefallenen vollzogen werden. Darum läfst der König seine Gemahlin Gāndhārī und die andern Frauen des Hofes holen, und unter lautem Wehklagen fahren sie zur Stadt hinaus dem Schlachtfelde zu. Auf dem Wege begegnen sie den drei überlebenden Kauravahelden, die ihnen von dem fürchterlichen Blutbad erzählen, das sie nächtlicherweile im Feindeslager angerichtet. Sie verweilen aber nicht, sondern machen sich aus Furcht vor der Rache der Pāṇḍavas alsbald aus dem Staube. In der Tat kommen auch gleich darauf die fünf Pāṇḍusöhne mit Kṛṣṇa des Weges und treffen mit dem Zug der Trauernden zusammen. Mit Mühe gelingt es dem Kṛṣṇa, eine Art Versöhnung zwischen den Pāṇḍavas und dem alten Herrscherpaar herzustellen, so schwer es auch der Gāndhārī fällt, dem Bhīma zu verzeihen, der ihr von ihren hundert Söhnen auch nicht einen am Leben gelassen. Doch auch Draupadī hat alle ihre Söhne verloren, und die Gemeinsamkeit des Schmerzes trägt zur Versöhnung bei.

Es folgt nun die Klage der Gāndhārī, die sowohl als ein Meisterwerk elegischer Dichtung als auch durch die anschaulichen, an die Bilder eines Wereschagin erinnernden Schilderungen des Schlachtfeldes zu den schönsten Teilen des ganzen Epos gehört. Dadurch, dafs der Dichter nicht selbst erzählt, sondern die greise Heldinnenmutter berichten läfst, was sie mit eigenen Augen schaut [1]), wird das Ganze um so wirkungsvoller.

Der Zug der Trauernden gelangt zum Schlachtfeld. Entsetzlich ist der Anblick der zerstückelten Leichname, um welche Raubvögel, Schakale und fleischfressende Dämonen herumschwärmen, während Mütter und Gattinen der gefallenen Helden jammernd zwischen den Leichen umherirren. All das sieht Gāndhārī, als sie ihre Klage, die sie an Kṛṣṇa richtet, beginnt. Sie erblickt auch den Duryodhana, und sie erinnert sich mit Wehmut daran, wie er am Vorabend der Schlacht von ihr Abschied genommen. »Ihm, dem einst schöne Frauen mit ihren Fächern Kühlung zugefächelt, fächeln jetzt nur die Raubvögel mit ihren Fittigen.« Mehr aber noch als der Anblick ihres tapferen Sohnes, mehr als der Anblick aller ihrer hundert Söhne, die im Staube liegen, denen aber der Himmel gewifs ist, jammern sie ihre Schwiegertöchter, die in wilder Verzweiflung mit fliegenden Haaren zwischen

---

[1]) Trotzdem ausdrücklich gesagt wird (XI, 16, 10 f.), dafs Dhṛtarāṣṭra und die Frauen im Kurukṣetra angelangt sind und das blutige Schlachtfeld vor sich sehen, wird doch am Anfange des Gesanges erzählt, dafs Gāndhārī wegen ihrer frommen Bufsübungen durch die Gnade des Vyāsa ein himmlisches Seherauge bekommen habe, mit dem sie schon aus weiter Ferne das Schlachtfeld überblicken konnte. Es ist das gewifs ein der alten Dichtung fremder Zug — der ungeschickte Einfall eines späteren Pedanten.

den Leichen ihrer Gatten und Söhne hin und her laufen. Mit zerstückelten Gliedern sieht sie ihren klugen Sohn Vikarṇa mitten unter erschlagenen Elefanten liegen — »wie wenn am herbstlichen Himmel der Mond von dunklem Gewölk umgeben ist«. Dann sieht sie den jugendlichen Abhimanyu, Arjunas Sohn, dessen Schönheit auch der Tod nicht ganz zu zerstören vermocht hat. Seine unglückliche junge Gattin tritt auf ihn zu, streichelt ihn, nimmt ihm den schweren Panzer ab, faſst die blutigen Locken zusammen, legt sein Haupt in ihren Schoſs und redet in zärtlichsten Worten zu dem Toten; sie bittet ihn, wenn er im Himmel mit schönen Götterfrauen sich erfreue, auch manchmal ihrer zu gedenken. Dann fällt ihr Blick auf Karṇa, den Helden, den alle einst so gefürchtet, und der jetzt da liegt wie ein vom Sturme geknickter Baum. Darauf sieht sie ihren Schwiegersohn, den Sindhukönig Jayadratha, dessen Frauen vergebens die gierigen Raubvögel von dem Leichnam zu verscheuchen suchen, während ihre eigene Tochter Duššalā jammernd den Kopf ihres Gemahls sucht. Dort wieder sieht sie den Madrakönig Šalya liegen, dessen Zunge gerade von Geiern zerfressen wird, während um ihn herum seine jammernden Frauen sitzen, »wie brünstige Elefantenweibchen um den im Sumpf versunkenen Elefanten«. Auch Bhīṣma sieht sie auf seinem Pfeilbett liegen — »diese Sonne unter den Menschen geht zur Rüste, wie die Sonne am Himmel untergeht«. Und nachdem sie noch Droṇa und Drupada und alle die groſsen Helden, die da gefallen sind, beklagt hat, wendet sie sich mit zornigen Worten an Kṛṣṇa und macht ihm Vorwürfe, daſs er die Vernichtung der Pāṇḍavas und Kauravas nicht verhindert habe. Und sie spricht den Fluch über ihn aus, daſs er sechsunddreiſsig Jahre später die Vernichtung seines eigenen Geschlechtes verursachen und selbst elend in der Wildnis zugrunde gehen solle.

Darauf gibt Yudhiṣṭhira den Befehl zum Vollzug der Leichenzeremonien für sämtliche Gefallene. Scheiterhaufen werden errichtet, Butter und Öl darauf gegossen. Wohlriechende Hölzer und kostbare Seidenkleider, zerbrochene Wagen und Waffen werden mit den Leichen verbrannt. Nach Vollzug der Riten und Totenklagen, wobei auch der Fremden und Freundlosen nicht vergessen wird, begeben sich alle zum Ufer des Ganges, um den Toten die üblichen Wasserspenden darzubringen.

Hier wird wohl das alte Gedicht geendet haben. Unser Mahābhārata verfolgt die Geschichte der Helden noch weiter.

Das Pferdeopfer[1]).

Gelegentlich der Darbringung der Totenspenden hat Kuntī ihrem Sohn Yudhiṣṭhira erst mitgeteilt, daſs auch Karṇa ein Sohn von ihr

[1]) Dieses bildet den Inhalt des vierzehnten Buches (Ašvamedhikaparvan). Über die Bücher XII u. XIII siehe weiter unten.

gewesen sei, und fordert ihn auf, ihm als dem ältesten Bruder auch Wasserspenden zu weihen. Yudhiṣṭhira ist nun sehr betrübt, dafs er nicht nur den Untergang so vieler Verwandten und Freunde verschuldet, sondern an Karṇa sogar einen Brudermord begangen habe. Ganz untröstlich, gibt er die Absicht kund, in den Wald zu gehen und Asket zu werden. Vergebens reden ihm seine Brüder und Kṛṣṇa zu, die Regierung zu übernehmen — er beharrt auf seinem Entschlusse, bis endlich Vyāsa kommt und ihm den Rat erteilt, ein Pferdeopfer darzubringen und sich dadurch von seinen Sünden zu reinigen. Diesen Rat befolgt Yudhiṣṭhira. Die Vorbereitungen zu dem grofsen Opfer werden getroffen. Wie es das Ritual verlangt, wird das Opferpferd freigelassen, um ein Jahr lang nach Belieben herumzustreifen. Arjuna ist dazu ausersehen, das Pferd zu begleiten und zu beschützen. Von Land zu Land folgt er dem Rosse über die ganze Erde hin. Auf dieser Wanderung hat er viele Kämpfe zu bestehen, denn allenthalben trifft er auf Stämme, deren Krieger in der Kuruschlacht besiegt worden sind, und die sich ihm nun feindlich entgegenstellen. Er vollführt grofse Heldentaten, vermeidet aber soviel als möglich unnützes Blutvergiefsen und lädt alle unterworfenen Könige zum Rofsopfer ein. Nach einem Jahr kehrt er mit dem Opferrofs nach Hastināpura zurück, wo er mit Jubel empfangen wird. Nun beginnt das Opferfest, zu dem von allen Seiten die geladenen Könige herbeiströmen Das Pferd wird unter genauer Beobachtung aller Ritualvorschriften geschlachtet und im Feuer geopfert. Die Pāṇḍavas atmen den Rauch des verbrannten Markes ein, wodurch alle ihre Sünden getilgt werden. Nach Vollendung des Opfers schenkt Yudhiṣṭhira dem Vyāsa »die ganze Erde«. Grofsmütig gibt dieser sie ihm wieder zurück und fordert ihn auf, den Priestern nur recht viel Gold zu schenken. Nachdem Yudhiṣṭhira dem entsprechend Unmassen Goldes an die Priester verschenkt hat, ist er von Sünden rein und herrscht von da an als ein guter und frommer König in seinem Reich.

Dhṛtarāṣṭras Ende

Der alte König Dhṛtarāṣṭra[1]) wird aber immer noch als Haupt der Familie in allen Angelegenheiten um Rat gefragt, und er und seine Gemahlin Gāndhārī werden stets hoch in Ehren gehalten. So lebt der alte König noch fünfzehn Jahre lang am Hofe des Yudhiṣṭhira im besten Einvernehmen mit den Pāṇḍavas, welches nur durch das Verhältnis zu Bhīma einigermafsen gestört wird. Ihm, der ihn aller seiner Söhne beraubt hatte, konnte der König nie ganz vergeben, und auch der trotzige Bhīma kränkte nur zu oft seinen greisen Onkel durch unziemliche Rede. So fafste denn nach fünfzehn Jahren der alte König den Entschlufs, sich als Einsiedler in den Wald zurück-

[1]) Hier beginnt das fünfzehnte Buch (Āśramavāsikaparvan).

zuziehen. Nur ungern gibt Yudhiṣṭhira seine Einwilligung dazu. Aber Kṛṣṇa sagt, es sei von jeher die Sitte frommer Könige gewesen, entweder als Krieger auf dem Schlachtfeld oder als Einsiedler im Walde zu sterben. So ziehen denn Dhṛtarāṣṭra und Gāndhārī in den Wald, und ihnen schliefsen sich auch Kuntī, Sañjaya und Vidura an. Nach einiger Zeit besuchen die Pāṇḍavas ihre Verwandten in der Waldeinsiedelei, da stirbt gerade der weise Vidura. Zwei Jahre später gelangt zu den Pāṇḍavas die Nachricht, dafs Dhṛtarāṣṭra, Gāndhārī und Kuntī bei einem Waldbrande umgekommen sind, während Sañjaya sich in den Himālaya begeben hat.

Untergang des Kṛṣṇa und seines Volkes[1]).

Sechsunddreifsig Jahre nach der grofsen Schlacht im Kurufelde kommt den Pāṇḍavas die traurige Nachricht zu, dafs der Fluch der Gāndhārī[2]) in Erfüllung gegangen und Kṛṣṇa samt seinem Geschlecht zugrunde gegangen ist. Bei einem Trinkgelage geraten zwei Sippenhäuptlinge miteinander in Streit, in den sich bald andere mischen. Ein allgemeiner Keulenkampf entsteht — Riedgräser werden von Kṛṣṇa in Keulen verwandelt —, und die Männer der Yādavasippen bringen einander um. Kṛṣṇa sieht sich nach seinem Bruder Baladeva um, kommt aber gerade zu dessen Sterbestunde. Eine weifse Schlange läuft aus Baladevas Munde und eilt zum Ozean[3]), wo sie von den berühmtesten Schlangendämonen empfangen wird. Da legt sich Kṛṣṇa im öden Walde hin und versinkt in tiefes Nachdenken. Hier wird er von einem Jäger namens Jarā (d. h. »Alter«) für eine Antilope gehalten und mit seinem Pfeile in die Fufssohle — der einzigen Stelle, wo er verwundbar ist — getroffen und getötet.

Der Pāṇḍavas letzte Reise.

Über den Tod ihres treuen Freundes sind die Pāṇḍavas untröstlich, und bald nachher beschliefsen sie, ihre letzte Reise anzutreten[4]). Yudhiṣṭhira setzt den Parikṣit zum König ein und nimmt von den Untertanen Abschied. Darauf wandern die fünf Brüder mit ihrer Gemahlin Draupadī, alle in Bastgewänder gekleidet, nur von einem Hunde gefolgt, in den Himālaya, übersteigen denselben und gelangen

---

[1]) Erzählt im sechzehnten Buche (Mausalaparvan).

[2]) S. oben S 315.

[3]) Ein schönes Beispiel von der bei so vielen Völkern verbreiteten Vorstellung der Seele in Form einer Schlange. Auch in der deutschen Sage von König Guntram läuft die Seele in Form einer Schlange aus dem Munde des schlafenden Königs in einen Berg.

[4]) Damit beginnt das siebzehnte Buch (Mahāprasthānikaparvan).

zum Götterberg Meru. Auf dem Weg zum Himmel fällt zuerst Draupadī tot hin, dann Sahadeva, hierauf Nakula, bald auch Arjuna und zuletzt Bhīma. Dann kommt Indra auf seinem Götterwagen einhergefahren, um den Yudhiṣṭhira in den Himmel zu holen[1]. Dieser will aber nicht mitkommen, da er ohne seine Brüder nicht im Himmel sein wolle. Da verspricht ihm Indra, daſs er die Brüder sowohl als auch Draupadī im Himmel wiedersehen werde. Yudhiṣṭhira besteht aber darauf, daſs auch sein Hund in den Himmel mitkommen müsse, was Indra durchaus nicht zugeben will. Endlich gibt sich der Hund als Gott Ḍharma zu erkennen und zeigt seine groſse Befriedigung über die Treue des Yudhiṣṭhira. So kommen sie denn in den Himmel, wo aber Yudhiṣṭhira durchaus nicht bleiben will, da er weder seine Brüder noch Draupadī dort sieht. Da er nun gar[2] den Duryodhana auf einem himmlischen Thron sitzend und von allen geehrt erblickt, will er von dem Himmel schon gar nichts mehr wissen und verlangt in die Welten geführt zu werden, wo seine Brüder und Helden wie Karṇa sich befänden. Da geben ihm die Götter einen Boten mit, der ihn in die Hölle führt, wo er die entsetzlichen Qualen der Verdammten sieht. Schon will er sich von dem schauderhaften Anblick abwenden, da hört er Stimmen, die ihn anflehen, zu verweilen, da ein wohltuender Lufthauch von ihm ausgehe. Voll Mitleid frägt er die Gequälten, wer sie seien, und erfährt, daſs es seine Brüder und Freunde sind. Da erfaſst ihn Schmerz und Zorn über die Ungerechtigkeit des Schicksals, und er schickt den Boten zu den Göttern mit der Erklärung zurück, daſs er nicht in den Himmel gehen, sondern in der Hölle bleiben wolle. Bald aber kommen die Götter zu ihm herab, und Indra erklärt ihm, daſs diejenigen, welche am meisten gesündigt haben, erst in den Himmel kommen und dann in die Hölle geschickt werden, während diejenigen, welche nur wenige Sünden begangen haben, diese zuerst in der Hölle rasch abbüſsen, um dann zur ewigen Seligkeit in den Himmel einzugehen Er selbst habe wegen seiner Täuschung des Droṇa die Hölle besuchen müssen, und ebenso hätten seine Brüder und Freunde ihre Sünden in der Hölle abzubüſsen ge-

[1] In einem Aufsatze »Points de contact entre Mahâbhârata et le Shâh-nâmah« (Journal Asiatique, Série 8ème, t. X, 1887, p. 38 ff.) hat J. Darmesteter die Himmelfahrt des Yudhiṣṭhira mit dem Verschwinden des Kai Khosru im persischen Heldenepos verglichen. Auch Kai Khosru steigt auf einen hohen Berg, um lebendigen Leibes in den Himmel zu gelangen. Sowie Yudhiṣṭhiras Brüder, so gehen auch die den Kai Khosru begleitenden Pehlewanen auf dem Wege zugrunde. Dennoch sind die beiden Episoden so grundverschieden, daſs ich an einen Zusammenhang nicht glaube. (Vgl. auch Barth in Revue de l'Histoire des Religions t. 19, 1889, p. 162 ff.).

[2] Hier beginnt das achtzehnte (letzte) Buch (Svargārohaṇaparvan).

habt. Alsbald verschwindet aber der ganze Höllengräuel; sie befinden sich alle im Himmel und nehmen Göttergestalt an[1].

Diese hier kurz skizzierte Haupterzählung macht ungefähr die Hälfte der achtzehn Bücher des Mahābhārata aus[2]. Die andere Hälfte entfällt auf jene teils erzählenden, teils belehrenden Bestandteile des Werkes, welche zum Kampf der Kauravas und der Pāṇḍavas in gar keiner oder nur ganz loser Beziehung stehen. Über diese soll in den folgenden Kapiteln berichtet werden.

Alte Heldendichtung im Mahābhārata.

Zu den Aufgaben der altindischen Barden gehörte es auch, die Stammbäume der Könige zu verfolgen oder — wenn es nötig war — solche zu erdichten. Genealogische Verse (anuvaṃśaśloka) bilden daher einen wesentlichen Bestandteil der alten Heldendichtung. Und das erste Buch des Mahābhārata enthält einen ganzen Abschnitt, Sambhavaparvan, »Abschnitt von den Ursprüngen«, betitelt, in welchem die Genealogie der Helden bis auf ihre ersten, von den Göttern abstammenden Urahnen zurückverfolgt wird, wobei manche interessante Sagen von diesen alten Königen der Vorzeit erzählt werden. Selbstverständlich kann unter diesen Vorfahren der zum Bhāratageschlecht gehörigen Kauravas und Pāṇḍavas jener Bharata nicht fehlen, von dem das Mahābhārata selbst seinen Namen hat. Bharata ist aber der Sohn des Königs Duṣyanta und der durch Kālidāsas Drama so berühmt gewordenen Śakuntalā, deren Geschichte denn auch im Sambhavaparvan erzählt wird.

Leider ist uns aber gerade die Śakuntalā-Episode des Mahābhārata[3]) in einer priesterlich verballhornten und wohl auch

[1]) Vgl. zu dieser Episode auch Lucian Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur, Leipzig 1892, S. 48 ff.

[2]) Die achtzehn Parvans oder Bücher des Mahābhārata enthalten zusammen 2109 Adhyāyas oder Gesänge; von diesen entfallen 1070 auf die Haupterzählung.

[3]) I, 68—75. Eine vollständige Übersetzung gab B. Hirzel im Anhange zu seiner Übersetzung von Kālidāsas »Śakuntalā« (Zürich 1833, 2. Aufl. 1849). Eine vorteilhaft gekürzte, dichterische Bearbeitung gab Ad. Friedr. Graf von Schack, Stimmen vom Ganges (Stuttgart 1877) S. 32 ff.

verstümmelten Form überliefert, welche nur wenige Züge der alten Heldendichtung bewahrt und auch schwerlich die Vorlage für Kālidāsas Dichtung gebildet haben dürfte. Die Schilderungen des Waldes, der Jagd und der Einsiedeleien sind nicht mit »epischer«, sondern mit pedantischer Breite ausgesponnen, zum Teil nach der Schablone der späteren höfischen Kunstdichtung. Die Erzählung selbst ist reizlos und unkünstlerisch begründet. Dafs Šakuntalā von dem König nicht anerkannt wird, ist nicht wie bei Kālidāsa durch einen Fluch und durch die Geschichte von dem verlorenen Ring motiviert, sondern damit, dafs der König seinen Höflingen gegenüber jeden Zweifel an der Echtheit der königlichen Geburt seines Sohnes beseitigen will. Deshalb provoziert er gewissermafsen ein Gottesurteil. Er gibt vor, Šakuntalā nicht zu kennen, und will von dem Sohne nichts wissen, bis eine himmlische Stimme vor dem ganzen Hofe verkündet, dafs Šakuntalā die Wahrheit gesprochen und ihr Kind wirklich der Sohn des Königs Duṣyanta sei. Hier begegnen uns die zwei Verse, von denen wir bestimmt wissen, dafs sie zum ältesten Bestand des Šakuntalāgedichtes gehören und der alten Bardendichtung entnommen sind[1]:

»Die Mutter ist nur der Schlauch (zum Aufbewahren des Samens), dem Vater gehört das Kind; der Sohn, den er gezeugt, ist er selbst[2]. Erhalte[3] deinen Sohn, Duṣyanta, verschmähe nicht Šakuntalā!

Die Väter (Manen), o König, rettet der Sohn aus des Yama (des Todesgottes) Behausung. Du aber bist dieses Sprosses Schöpfer, die Wahrheit sprach Šakuntalā.«

Auch in dem Dialog zwischen Šakuntalā, die ihre und ihres Sohnes Rechte vertritt, und dem König, der sie nicht anerkennen will, haben sich gewifs manche alte und echte Verse erhalten. Jedenfalls mufs ein solches Zwiegespräch einen Hauptbestandteil der alten Erzählung gebildet haben, und es mögen in der Rede der Šakuntalā moralisierende Sprüche vorgekommen sein, wie die schönen Verse:

---

[1]) Wir finden nämlich dieselben Verse (I, 74, 109 f.) im Mahābhārata (I, 95, 29 f.) noch einmal als »genealogische Verse« (anuvaṃša-šlokau) zitiert, und sie kehren im Harivaṃša (32, 10 ff.), im Viṣṇu-Purāṇa (IV, 19) und im Bhāgavata-Purāṇa (IX, 20, 21 f.) wieder.

[2]) Vgl. die oben S. 184 übersetzten Verse.

[3]) Wegen dieses Wortes »erhalte« (bhara) bekam der Knabe den Namen Bharata.

»Wenn du denkst ‚Ich bin allein‘, dann kennst du den alten Weisen nicht, der im Herzen wohnt und der von jeder bösen Tat weiſs. In seiner Gegenwart begehst du deine Sünde.

»Es glaubt wohl mancher, der Böses getan, daſs niemand ihn gesehen habe; aber die Götter haben ihn gesehen und der Geist, der in seinem Herzen wohnt.« [1])

Auch wird gewiſs Šakuntalā von dem Glück und Segen gesprochen haben, welchen ein Sohn dem Vater bringt, wie in den Versen:

»‚Er selbst hat sich durch sich selbst als Sohn wieder erzeugt‘ [2]), pflegen die Weisen zu sagen. Darum soll der Mann auf seine Gattin, die Mutter seiner Söhne, wie auf seine eigene Mutter blicken.«

»Gibt es ein höheres Glück, als das, wenn das Söhnchen, mit Staub bedeckt, vom Spiele heimkehrt und des Vaters Glieder umfängt?«

»Aus deinen Gliedern ist dieser entsprossen, aus einer Seele eine zweite Seele. Siehe hier deinen Sohn, wie dein zweites Selbst im spiegelklaren See!« [3])

Doch ist es nicht wahrscheinlich, daſs alle die schönen Sprüche, welche der Šakuntalā in den Mund gelegt werden — Sprüche, welche vom Glück der Ehe und den Pflichten der Ehegatten, von den Vaterpflichten und der Wahrhaftigkeit handeln —, wirklich der alten Heldendichtung angehörten. Vielmehr deuten einige auf Eherecht und Erbfolge bezügliche Verse, welche geradezu der Rechtslitteratur entnommen sind, darauf hin, daſs brahmanische Gelehrte die Reden der Šakuntalā dazu benutzt haben, möglichst viele Sprüche über Moral und Recht anzubringen. Das hindert nicht, daſs wir gerade in diesen Reden einige der herrlichsten Proben indischer Spruchdichtung finden, wie die folgenden:

»Die Gattin ist des Mannes Hälfte, die Gattin ist der beste Freund. Die Gattin ist die Wurzel der drei Lebensziele, die Gattin ist die Wurzel des höchsten Heils.«

»Sie, die sanftredenden Frauen, sind Freunde in der Einsamkeit, Väter beim Vollzug heiliger Handlungen, Mütter für den Unglücklichen.«

»Von Seelenschmerz gepeinigt und von Krankheiten heimgesucht, erquicken Männer sich an ihren Frauen wie die von Hitze Gequälten an frischem Wasser.« [4])

---

[1]) I, 74, 16 f.

[2]) Ähnlich Aitareya-Brāhmaṇa VII, 13; vgl. oben S. 184.

[3]) I, 74, 47; 52; 64.

[4]) I, 74, 40; 42; 49.

Unter den Vorfahren der Helden des Mahābhārata wird auch ein König Y a y ā t i aufgeführt, dessen Geschichte ebenfalls im Sambhavaparvan, dem Abschnitt der genealogischen Bardendichtung, erzählt wird [1]). So wie aber die alte Šakuntalādichtung dazu benutzt wurde, brahmanische Lehren über Recht und Sitte vorzutragen, so hat man die alte Yayātisage, die ursprünglich eine Art Titanensage gewesen sein mufs, in eine moralische Erzählung umgewandelt, wodurch sie zu einem beliebten Gegenstand der Asketendichtung wurde. Doch sind keineswegs die Spuren der alten Heldendichtung ganz verwischt, sie zeigen sich namentlich in einem gewissen urwüchsigen Humor, mit dem die Geschichte von den beiden Frauen des Königs erzählt wird. Aus dem Inhalt der Yayāti-Episode sei nur folgendes hervorgehoben:

Devayānī, die Tochter des Asurapriesters Šukra, ist von Šarmiṣṭhā, der Tochter des Asurakönigs, beleidigt worden. Deshalb will der Priester den König verlassen Letzterer aber, um den Priester zu versöhnen. gibt seine Tochter der Devayānī als Dienerin. Bald darauf wird Devayānī die Frau des Königs Yayāti, der versprechen mufs, mit ihrer »Dienerin«, der Königstochter Šarmiṣṭhā, keinen Umgang zu haben. Der König aber bricht sein gegebenes Wort und erzeugt in heimlicher Ehe mit Šarmiṣṭhā drei Söhne. Die eifersüchtige Devayānī kommt dahinter und beklagt sich bei ihrem Vater Šukra. Dieser spricht über Yayāti den Fluch aus, dafs er sofort seine Jugend einbüfsen und alt und gebrechlich werden solle, mildert aber auf Yayātis Bitten den Fluch dahin, dafs er sein Alter auf jemand anderen übertragen dürfe.

Nun forderte Yayāti, nachdem er plötzlich alt und runzlig und grau geworden war, einen nach dem andern von seinen Söhnen auf, dafs sie ihm sein Alter abnehmen und ihm ihre Jugend geben sollten, da er des Lebens noch nicht genug froh geworden sei. Keiner von den älteren Söhnen will auf diesen Tausch eingehen, worauf sie vom Vater verflucht werden. Nur der Jüngste. Pūru, erklärt sich dazu bereit. Er nimmt dem Vater das Alter ab und gibt ihm dafür seine eigene Jugend. Darauf erfreute sich Yayāti noch tausend Jahre der

---

[1]) Die Geschichte wird zuerst I, 75 kurz erzählt, dann I, 76—93 mit vielen Details wiederholt. Der letzte Teil der Sage wird V, 120 bis 123 mit einigen Zusätzen noch einmal erzählt. Eine freie dichterische Bearbeitung der Yayāti-Episode findet sich bei Ad. H o l t z m a n n, Indische Sagen I (Karlsruhe 1845), S. 139—188. Eine mythologische Deutung der Sage hat A. L u d w i g, Die Geschichte von Yayati Nahušya, Analyse und Rolle derselben im Mahâbhârata, Prag 1898 (Sitzungsber. der k. böhm. Ges d. Wiss.) versucht.

blühendsten Jugend und genoſs das Leben in vollen Zügen. Er ergötzte sich nicht nur mit seinen beiden Frauen, sondern auch mit einer himmlischen Nymphe, der schönen Apsaras Viśvācī (»Allgeneigt«). Aber so viel er auch genoſs, so bekam er doch nie genug. Und als die tausend Jahre um waren, da kam er zu der Erkenntnis, die er in den Versen aussprach:

»Wahrlich nicht durch die Befriedigung der Lüste wird die Lust gestillt;
Nein, sie wächst nur und wird stärker, wie das Feuer durch das Opferschmalz.

Die mit Schätzen vollgefüllte Erde, Gold und Vieh und Weiber auch,
Nicht für Einen ist's genug: — bedenke das und suche Seelenruh!

Nur wer nie und nimmer irgendeinem Wesen Böses zugefügt,
Sei's mit Taten, mit Gedanken oder Worten, der geht ein zum Brahman.

Wer nichts fürchtet und vor dem kein Wesen Furcht je hegt,
Wer nichts wünscht und keinen Haſs kennt, der geht ein zum Brahman.« [1])

Da gab er denn seinem Sohne Pūru die Jugend wieder zurück, nahm sein eigenes Alter auf sich, und nachdem er dem Pūru die Herrschaft übergeben, ging er in den Wald, lebte dort als Einsiedler und übte tausend Jahre lang die strengsten Buſsübungen. Infolgedessen kam er in den Himmel, wo er lange Zeit, von allen Göttern und Heiligen geehrt, wohnte. Eines Tages aber überhob er sich im Gespräche mit Indra und wurde deshalb aus dem Himmel hinausgeworfen. Er fährt aber später mit seinen vier frommen Enkeln wieder in den Himmel.

---

[1]) I, 75, 49—52. Nur der erste Vers kehrt an allen anderen Stellen, wo die Yayātisage erzählt wird, wörtlich wieder. (Er kommt auch bei Manu II, 94 vor.) Die übrigen Verse finden sich I, 85, 12—16, Harivaṃśa 30, 1639—1645, Viṣṇu-Purāṇa IV, 10, Bhāgavata-Purāṇa IX, 19, 13—15 mit Varianten wieder. Aber nur I, 75, 51—52 und Harivaṃśa 30, 1642 ist von der Vereinigung mit dem Brahman im Sinne der Vedāntaphilosophie die Rede. An allen anderen Stellen ist in den entsprechenden Versen stets nur von der Bezähmung der Begierden als dem erstrebenswerten Ziel der Asketenmoral die Rede, und diese Moral ist für Buddhisten und Jainas wie für die brahmanischen und viṣṇuitischen Asketen dieselbe. Daher finden wir ganz ähnliche Sprüche bei allen indischen Sekten, welche ein Asketentum kennen.

Eine Art Titanensage, die mit einem Sturz aus dem Himmel endet, ist auch die von Nahuṣa, dem Vater des Yayāti, welche im Mahābhārata öfters erzählt wird[1]):

Nahuṣa, ein Enkel des aus dem Veda bekannten Purūravas[2]), war ein mächtiger König, der die Räuberbanden (dasyusaṃghātān) vernichtete. Er legte aber auch den Ṛṣis Steuern auf und liefs sich von ihnen wie von Lasttieren auf dem Rücken tragen. Er überwältigte sogar die Götter und führte lange Zeit an Stelle des Indra die Herrschaft im Himmel. Er begehrte die Śacī, des Indra Ehefrau, zur Gemahlin und wurde so übermütig, dafs er die himmlischen Ṛṣis vor seinen Wagen spannte und dabei dem Agastya auf den Kopf trat. Das war diesem grofsen Heiligen doch zu stark, und er verfluchte den Nahuṣa, so dafs er aus dem Himmel herausfiel und zehntausend Jahre als Schlange auf der Erde leben mufste[3]).

Manche von den in das Mahābhārata aufgenommenen Gedichten nehmen einen solchen Umfang ein und bilden so sehr ein in sich abgeschlossenes Ganzes, dafs man sie geradezu als Epen im Epos bezeichnen kann. Von der Art ist vor allem das mit Recht berühmte Gedicht von Nala und Damayantī[4]). Während die Pāṇḍavas sich im Walde in der Verbannung befinden, erhalten sie den Besuch des Ṛṣi Bṛhadaśva. Yudhiṣṭhira klagt ihm sein und der Seinen Unglück und richtet an ihn die Frage, ob es einen unglücklicheren König je gegeben habe als ihn selbst. Darauf erzählt Bṛhadaśva die Geschichte von dem unglücklichen König Nala, der im Würfelspiel mit seinem Bruder Puṣkara Hab und Gut und sein Königreich verliert und dann mit seiner schönen, treuen Gattin Damayantī als Verbannter in den Wald zieht; von dem bösen Spieldämon noch weiter verfolgt und verblendet, verläfst er mitten im Walde die getreue Gattin, während sie vom Wege müde in tiefem Schlummer

---

[1]) Zuerst I, 75 als Einleitung zur Yayātiepisode, dann ausführlicher V, 11—17; in kürzerem Auszug auch XII, 342 und XIII, 100. Eine freie dichterische Bearbeitung bei Ad. Holtzmann, Indische Sagen, I, S. 9—30.

[2]) Auch Purūravas (vgl. oben S. 90 f., 181 f.) war wie Nahuṣa nach dem Mahābhārata (I, 75, 20 ff.) ein Priesterfeind, der die Ṛṣis unterdrückte und durch ihren Fluch vernichtet wurde.

[3]) Er wurde dann durch Yudhiṣṭhira erlöst (III, 179 f.), oben S. 294.

[4]) III, 52—79: Nalopākhyāna.

liegt. Die Abenteuer des Königs Nala und der von ihrem Gemahl verlassenen Damayantī, wie sie getrennt voneinander durch den Wald irren, wie Damayantī nach vielem Leid und Ungemach bei der Königin-Mutter von Cedi freundliche Aufnahme findet, wie Nala, nachdem der Schlangenkönig Karkoṭaka ihn unkenntlich gemacht hat, als Rosselenker und Koch dem König Ṛtuparṇa dient, bis schliefslich die beiden Gatten nach langer schmerzlicher Trennung wieder in Liebe vereint werden — das alles wird in dem rührend schlichten, echt volkstümlichen, zuweilen auch des Humors nicht entbehrenden Tone des Märchens erzählt.

Seitdem Franz Bopp im Jahre 1819 dieses Gedicht vom König Nala zum ersten Male, mit einer lateinischen Übersetzung versehen, herausgegeben hat, gehört es anerkanntermafsen zu den Perlen der indischen, ja zu den Perlen der Weltlitteratur, und es ist auch mehrfach ins Deutsche übersetzt und umgedichtet worden. Die Boppsche Ausgabe und Übersetzung des Gedichtes begrüfste A. W. v. Schlegel[1]) mit den Worten: »Hier will ich nur so viel sagen, dafs nach meinem Gefühl dieses Gedicht an Pathos und Ethos, an hinreifsender Gewalt und Zartheit der Gesinnungen schwerlich übertroffen werden kann. Es ist ganz dazu gemacht, alt und jung anzusprechen, vornehm und gering, die Kenner der Kunst und die, welche sich blofs ihrem natürlichen Sinne überlassen. Auch ist das Märchen in Indien unendlich volksmäfsig, . . . dort ist die heldenmütige Treue und Ergebenheit der Damayantī ebenso berühmt als die der Penelope unter uns; und in Europa, dem Sammelplatze der Erzeugnisse aller Weltteile und Zeitalter, verdient sie es ebenfalls zu werden.« Und sie ist es wohl geworden. Friedrich Rückert, der geniale Übersetzungskünstler, hat das Gedicht im Jahre 1828[2]) mit seiner unvergleichlichen Virtuosität ins Deutsche übertragen, freilich mit einer Kühnheit in der Handhabung der deutschen Sprache, namentlich was die dem Sanskrit nachgebildeten Wortzusammensetzungen anbelangt, die — so bewunderungswürdig sie oft ist — doch der grofsartigen Einfachheit und epischen

[1]) Indische Bibliothek I, 98 f.
[2]) Neuauflagen erschienen 1838, 1845, 1862 und 1873.

Würde des Originals ebensowenig gerecht wird [1]), wie die Knittelverse mit ihren hervorsprudelnden und sich überstürzenden Reimen den Eindruck des ruhigen Flusses der indischen Šlokas wiedergeben. Eine bessere Vorstellung von der indischen Dichtung wird man wohl doch durch die poetische Übersetzung von Ernst Meier [2]) bekommen, der sich mit grofsem Geschick und Glück der Nibelungenstrophe bedient hat; eine noch bessere vielleicht durch die sehr genaue und sorgfältige, sinngetreue Prosaübersetzung von Hermann Camillo Kellner [3]). Man urteile selbst aus der Übersetzung der beiden ersten Verse:

Rückert.

»Es war ein Fürst, mit Ruhm bekannt,
Nala der Sohn Wirasens genannt,
Begabt mit jeglicher Tugend,
Tapferkeit, Schönheit und Jugend;
Der ragt' in der Menschenfürsten Mitte,
Dem Götterkönige gleich an Sitte,
Überstrahlend das ganze
Land wie die Sonn' im Glanze.«

Meier.

»Es war ein König Nala,
Des Virasena Sprofs,
Schön, hochbegabt und mächtig,
Vertraut mit Wagen und Rofs;
Die Herrscher überragend,
Wie Indra die Götterwelt,
Und alle überstrahlend
Wie die Sonn' am Himmelszelt.«

Kellner: »Es war einmal ein König, Nala war er geheifsen, König Heldenheers (Vīrasena) starker Sohn. Selbiger war ausgestattet mit begehrenswerten Tugenden, schön gestaltet und ein tüchtiger Rossetummler. Weit, weit überragte er alle Menschenfürsten, wie der Götterkönig die Götter überragt; seinem Glanze nach war er der Sonne vergleichbar.«

Nala Naiṣadha, der Held der Erzählung, ist gewifs kein anderer als der im Šatapatha-Brāhmaṇa [4]) erwähnte Naḍa Naiṣidha, von dem es dort heifst, dafs er »Tag für Tag den

[1]) Rückert hat auch manchmal Bilder und Gedanken, die im Originale gar nicht vorkommen, selbst hinzugedichtet. Im Gegensatz hierzu ist die freie Bearbeitung von Ad. Holtzmann (Indische Sagen III) stark gekürzt. Dieser meint allerdings »nicht das Gedicht selbst abgekürzt, sondern nur von verunzierendem unechtem Beiwerk gereinigt zu haben«. Er ist aber dabei ebenso willkürlich vorgegangen wie in den »Kuruingen«. Siehe oben S. 274.

[2]) Die klassischen Dichtungen der Inder (Stuttgart 1847), I. Teil. Auch E. Lobedanz hat Leipzig 1863 eine metrische Bearbeitung veröffentlicht.

[3]) In Reclams Universalbibliothek.

[4]) II, 3, 2, 1 f.

(Todesgott) Yama nach dem Süden trägt«. Er mufs also wohl zu jener Zeit gelebt und Kriegszüge nach dem Süden unternommen haben. Der Name des Helden weist also auf ein hohes Alter zurück. Auch das Gedicht selbst dürfte zu den älteren, wenn auch nicht zu den ältesten Bestandteilen des Mahābhārata gehören. Es ist jedenfalls frei von allem purāṇaartigem Beiwerk, und nur die alten vedischen Götter, wie Varuṇa und Indra, werden erwähnt, nicht aber Viṣṇu oder Śiva. Auch die in dem Gedicht geschilderten Kulturverhältnisse sind im ganzen recht einfach und altertümlich. Andererseits finden wir in der ältesten Poesie kaum irgendwo eine solche Zartheit und so viel Romantik in der Darstellung des Liebeswerbens und der Liebe überhaupt, wie namentlich in den ersten Gesängen des Nalagedichtes. Nur das uralte Gedicht von der Liebe des Purūravas und der Urvaśī läfst uns ahnen, dafs die Liebesromantik auch dem ältesten Indien nicht fremd war. Wie sehr aber das Romantische dem indischen Geiste überhaupt zusagt, davon zeugt die ungeheure Beliebtheit dieser Dichtung, die von späteren Dichtern immer wieder — sowohl im Sanskrit als auch in neuindischen Sprachen und Dialekten — nachgedichtet worden ist[1]). Wenige indische Dichtungen entsprechen aber auch so sehr dem europäischen Geschmack als das Nalalied. Es ist so ziemlich in alle Sprachen Europas übersetzt worden[2]), und eine dramatische Bearbeitung von A. de Gubernatis ging in Florenz (1869) sogar über die Bretter[3]). Und seit langem ist es an fast allen abendländischen Universitäten Sitte, das Sanskritstudium mit der Lektüre dieses Gedichtes zu beginnen, wozu es sich sowohl durch seine Sprache als auch durch seinen Inhalt vorzüglich eignet[4]).

---

[1]) Vgl. die Aufzählung bei A. Holtzmann, Das Mahābhārata II, 69 ff.

[2]) A. Holtzmann a. a. O. II, 73 ff. weist Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische, Italienische, Schwedische, Tschechische, Polnische, Russische, Neugriechische und Ungarische nach.

[3]) Auch eine deutsche Dichterin, Luise Hitz, hat den (wie mir scheint) nicht sehr glücklichen Versuch gemacht, das alte Gedicht für die moderne Bühne zu bearbeiten (Damayanti, Lyrisches Drama in drei Aufzügen und einem Vorspiel. München 1897).

[4]) Für die Bedürfnisse von Anfängern im Sanskrit berechnet ist die reichlich mit Anmerkungen versehene Ausgabe von H. C. Kellner, Das Lied vom Könige Nala. Leipzig 1885.

Eine Art Epos im Epos ist auch die Rāma-Episode[1]). Während aber das Nalalied (trotz mancher verunstaltender Zusätze und Einschiebungen, von denen ja kein Teil des Mahābhārata ganz frei ist) ein Kunstwerk und ein kostbarer Überrest der alten Bardendichtung ist, hat die Erzählung von Rāma für uns nur eine rein litterarhistorische Bedeutung für die Geschichte des zweiten grofsen Epos der Inder, des Rāmāyaṇa. Denn die Rāma-Episode ist schwerlich etwas anderes als eine ziemlich kunstlos abgekürzte Wiedergabe entweder des Rāmāyaṇa selbst[2]) oder jener Heldengesänge, aus welchen Vālmīki seine grofse Dichtung geschöpft hat. Auf keinen Fall sind es diese ältesten Rāmaheldenlieder selbst, die uns etwa das Mahābhārata erhalten hätte. Erzählt wird die Rāma-Episode von dem Ṛṣi Mārkaṇḍeya, um den Yudhiṣṭhira, der wegen des Raubes der Draupadī sehr verstimmt ist[3]), zu trösten; denn auch Rāmas Gemahlin Sītā wurde entführt und war lange in der Gefangenschaft des Dämons Rāvaṇa. Anspielungen auf die Rāmasage sind auch sonst im Mahābhārata nicht selten. Ich erinnere nur an die Begegnung des Bhīma mit dem Affen Hanumat[4]).

Ein viel wertvollerer, leider nur als Bruchstück erhaltener Rest der altindischen Bardendichtung sei noch aus dem fünften Buch des Mahābhārata hervorgehoben. Es ist das Stück von der Heldenmutter Vidulā[5]). Kuntī läfst durch Kṛṣṇa ihren Söhnen, den Pāṇḍavas, sagen, dafs sie ihrer Kriegerpflicht nicht vergessen sollen[6]), und erzählt bei dieser Gelegenheit, wie einst

---

[1]) III 273—290: Rāmopākhyāna.

[2]) Für diese Auffassung hat H. Jacobi, Das Râmâyaṇa (Bonn 1893), S. 71 ff. so starke Beweisgründe angeführt, dafs sie mir trotz der Einwendungen von A. Ludwig, Über das Râmâyaṇa und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata, S. 30 ff. und Hopkins, The Great Epic of India, S. 63 f. noch immer am wahrscheinlichsten ist. Vgl. auch A. Weber, Über das Rāmāyaṇa, S. 34 ff.

[3]) S. oben S. 295. Wahrscheinlich ist diese Geschichte von der Entführung der Draupadī selbst nur eine plumpe Nachahmung des Raubes der Sītā im Rāmāyaṇa.

[4]) Oben S. 293.

[5]) V, 133—136: Vidulāputrānuśāsana. Vgl. H. Jacobi, Über ein verlorenes Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra (in den Mélanges Kern, Leide 1903, S. 53 ff.).

[6]) Oben S. 302.

die Kriegersfrau Vidulā ihren Sohn Sañjaya zum Kampf aufstachelte. Dieser war nach einer schmählichen Niederlage, die ihm der König der Sindhus beigebracht hatte, ganz verzagt und lebte mit seiner Frau und seiner Mutter Vidulā im Elend. Da wirft ihm Vidulā in ungemein kräftigen Worten seine Feigheit und Untätigkeit vor und spornt ihn in feuriger Rede zu neuen Heldentaten an. Um von der urwüchsigen Kraft der Sprache dieses Bruchstückes alter Heldendichtung eine Vorstellung zu geben, seien wenigstens ein paar Verse aus dieser Rede übersetzt:

»Auf, Feigling! Liege nicht so träge da, nachdem du besiegt worden, den Feinden zur Freude, den Freunden zum Leid!«

»Bald gefüllt ist ein seichtes Bächlein, leicht zu füllen ist die Faust einer Maus. Bald befriedigt ist der Feigling, mit Kleinstem schon begnügt er sich.«

»Stirb nicht wie ein Hund, sondern nachdem du wenigstens der Schlange den Fangzahn ausgebrochen! Tapferkeit zeige, und wenn es auch ums Leben geht!«

»Was liegst du da wie ein Toter, wie ein vom Blitz Getroffener? Auf, Feigling! Schlafe nicht, nachdem du vom Feinde besiegt bist!«

»Flamme auf wie eine Fackel von Tindukaholz[1]), wenn auch nur für einen Augenblick, aber qualme nicht wie ein flammenloses Spreufeuer, nur um weiter zu leben!«

»Besser aufgeflammt einen Augenblick, als lange Zeit nur qualmen! O daſs doch in eines Königs Hause nicht ein sanfter Esel geboren würde!«

»Von dessen Taten die Menschen nicht Wunder erzählen, der dient nur zur Mehrung des groſsen Haufens, der ist kein Weib, der ist kein Mann[2]).«

Auf alle Ermahnungen und Vorwürfe der Mutter weiſs der durch seine kurzen Reden scharf charakterisierte Sohn nur zu erwidern, daſs es ihm an den Mitteln zu einem siegreichen Kampfe fehle, und daſs ihr doch sein Sterben nichts nützen würde:

»Aus Stahl gehämmert ist dein Herz, o meine heldenmütige Mutter, die du kein Mitleid, kein Erbarmen kennst.

Wehe über das Leben des Kriegers, daſs du mich so zum Kampfe antreibst, als wärest du eines anderen Mutter und ich dir ein Fremder; — daſs du zu deinem einzigen Sohn solche Worte sprichst. Was nützte dir aber auch die ganze Erde, wenn du mich nicht mehr sähest[3])?«

---

[1]) Tinduka, der Baum Diospyros embryopteris.

[2]) V, 132, 8—10, 12, 15, 22.

[3]) V, 134, 1—3.

Die Mutter antwortet ihm aber immer nur mit neuen Ermahnungen, dafs der Krieger keine Furcht kennen dürfe und auf jeden Fall nur seiner Kriegerpflicht genügen müsse. Und endlich gelingt es ihr, den Sohn, »wenn er auch wenig Verstand hatte«, aufzurütteln:

»Wie ein edles Pferd, wenn es gescholten wird, so tat der Sohn, durch die Wortpfeile der Mutter aufgestachelt, alles, wie sie es von ihm verlangte [1]).«

Dieser Torso eines Heldengedichtes ist eines der wenigen Stücke im Mahābhārata, die von brahmanischem Einflufs ganz unberührt geblieben sind. Nur allzu oft ist die vom Kriegergeist beseelte alte Bardendichtung unter dem Einflufs der brahmanischen Gelehrten in Form und Inhalt ganz verwässert worden. So finden wir — dies ist eines von vielen Beispielen — im zwölften Buch des Mahābhārata einen »alten Itihāsa« zitiert, welchen Nārada dem Sṛñjaya erzählt, um ihn über den Verlust seines Sohnes zu trösten. Da werden viele Könige der Vorzeit genannt, welche alle, trotzdem sie berühmte Helden waren, sterben mufsten. Worin bestehen aber die »Heldentaten« dieser Könige? Darin, dafs sie zahllose Opfer darbrachten und, was noch wichtiger, den Priestern ungeheure Geschenke machten. Ein König z. B. schenkt den Priestern als Opferlohn »tausendmal tausend« goldgeschmückte Jungfrauen, von denen jede auf einem vierspännigen Wagen sitzt; jeder Wagen ist von hundert goldbekränzten Elefanten begleitet; hinter jedem Elefanten folgen tausend Pferde, hinter jedem Pferde tausend Kühe, hinter jeder Kuh tausend Ziegen und Schafe [2]). Oft ist es schwer zu sagen, ob wir es mit Überresten alter Heldendichtung in priesterlicher Verballhornung oder mit selbständigen brahmanischen Dichtungen zu tun haben.

Brahmanische Mythen- und Legendendichtung im Mahābhārata.

Dem Umstande, dafs die Brahmanen sich des Mahābhārata bemächtigt haben, ist es zuzuschreiben, dafs die altindische Bardendichtung uns nicht in ihrer reinen Ursprünglichkeit er-

---

[1]) V, 135, 12; 16.

[2]) XII, 29. Eine ähnliche Liste von alten Königen, die durch ihre Freigebigkeit berühmt waren, findet sich auch VII, 56—71.

halten geblieben ist. Demselben Umstande aber verdanken wir es, dafs uns im Mahābhārata nicht nur zahlreiche, für Mythologie und Sagengeschichte wichtige Göttersagen und Legenden, sondern auch bedeutende Schöpfungen brahmanischer Dichtkunst und wertvolle Zeugnisse brahmanischer Weisheit erhalten sind.

Mythologisch und sagengeschichtlich interessant ist die Rahmenerzählung vom Schlangenopfer des Janamejaya[1]), in welche selbst wieder ein förmlicher Knäuel von Erzählungen — Schlangensagen, Mythen vom Vogel Garuḍa u. a. m. — eingeflochten ist. Was aber hier »Schlangenopfer« genannt wird, ist in Wirklichkeit ein Schlangenzauber, d. h. ein Bannzauber zur Vernichtung der Schlangen. Janamejayas Vater Parikṣit war nämlich von dem Schlangenkönig Takṣaka zu Tode gebissen worden. Um den Tod des Vaters zu rächen, veranstaltet König Janamejaya ein grofses Opfer[2]), bei welchem alle Schlangen der Erde, von den Beschwörungen der Priester bezwungen, aus nah und fern herbeikommen und sich ins Feuer stürzen. Mit grofser Anschaulichkeit wird dies in unserem Epos geschildert:

»Da begann nun die Opferhandlung nach des Schlangenopfers vorgeschriebener Weise. Hin und her wandelten die Priester, jeder eifrig bei seinem Werke In schwarze Gewänder gehüllt, die Augen vom Rauche gerötet, gossen sie mit Sprüchen Opferschmalz in das flammende Feuer. Sie machten die Herzen aller Schlangen erbeben und riefen sie alle herbei in den Rachen des Feuers. Da fielen die Schlangen in die flammende Glut, sich krümmend und jämmerlich einander zurufend. Zappelnd und zischend, mit Schwänzen und Köpfen einander umschlingend, stürzten sie sich in Massen in das hellglänzende Feuer . . . Grofse und kleine, viele, von vielerlei Farben, von Gift strotzende, schreckliche keulengleiche Beifser von gewaltiger Kraft — vom Fluch der Mutter getrieben, fielen die Schlangen ins Feuer.«[3])

---

[1]) I, 3, 13—58; XV, 35 Eine freie dichterische Bearbeitung unter dem Titel »Das Schlangenopfer« gibt A. Holtzmann, Indische Sagen, Bd. III. Ähnliche Sagen gibt es auch in Europa, namentlich in Tirol, vgl. meine Abhandlung, Das Schlangenopfer des Mahābhārata (in der Festschrift »Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt« des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag 1904).

[2]) In den Pausen dieses Opfers soll eben das Mahābhārata vorgetragen worden sein, siehe oben S. 270.

[3]) I, 52.

Mit dieser Schlangenopfersage wird hier auch der alte, schon in vedischen Texten[1]) vorkommende Mythos von Kadrū und Vinatā verquickt. Kadrū, »die Rotbraune«, ist die Erde und die Mutter der Schlangen, Vinatā, »die Gebogene«, ist das Himmelsgewölbe und die Mutter des mythischen Vogels Garuḍa. Und hier wird ferner der Mythos von der Quirlung des Ozeans[2]) eingeflochten, der auch im Rāmāyaṇa und in den Purāṇas vorkommt und von Dichtern späterer Zeit immer wieder erzählt oder doch zu Bildern und Vergleichen verwendet wird. Wie Götter und Dämonen in heifser Arbeit vereint den Ozean quirlen, um den Unsterblichkeitstrank zu gewinnen, wobei der Berg Mandara als Quirlstock und der Schlangenfürst Vāsuki als Strick dient, wie sich dann aus der schäumenden Masse der Mond, hierauf Lakṣmī, die Göttin des Glücks und der Schönheit, der Rauschtrank Surā und andere Kostbarkeiten erheben, bis zuletzt der schöne Gott Dhanvantari, den Unsterblichkeitstrank in glänzend weifser Schale haltend, aus dem Ozean emportaucht — wird mit lebendiger »Anschaulichkeit«, wenn man so sagen darf, geschildert.

Noch eine von den in die Rahmenerzählung eingeflochtenen Schlangensagen verdient hervorgehoben zu werden — die Geschichte von Ruru, zum Teil nur eine Dublette zur Sage vom Schlangenopfer selbst, denn so wie Janamejaya gelobt auch Ruru, alle Schlangen zu vernichten. Das kam aber so:

Der Brahmanensohn Ruru erblickte einst die wunderschöne Jungfrau Pramadvarā, Tochter einer Apsaras, und wurde von Liebe zu ihr erfafst. Sie wird seine Braut, aber wenige Tage vor der Hochzeit wird sie beim Spiele von einer Giftschlange gebissen. Leblos liegt sie da, wie eine Schlafende, schöner noch denn je. Alle frommen Waldeinsiedler kommen herbei und brechen, von Mitleid ergriffen, in Tränen aus. Ruru aber geht mit seinem Schmerz hinaus in das Dickicht des Waldes. Laut jammernd ruft er die Götter unter Berufung auf seine Bufse und seinen frommen Wandel an, ihm die Ge-

---

[1]) Śatapatha-Brāhmaṇa III, 6, 2. Taittirīya-Saṃhitā VI, 1, 6, 1. Kāṭhaka 23, 10. Der Suparṇādhyāya (herausg. von E. Grube, Berlin 1875 und wieder abgedruckt in »Indische Studien« Bd. 14), ein spätvedischer Text, in welchem Oldenberg (ZDMG Bd. 37, 1883, S. 54 ff.) eine der ältesten Vorstufen der indischen Epik erkannt hat, berührt sich zum Teil mit der Erzählung des Mahābhārata.

[2]) I, 17—19.

liebte wiederzugeben. Da erscheint ein Götterbote und verkündet ihm, dafs Pramadvarā nur dann wieder ins Leben zurückgerufen werden könne, wenn er selbst die Hälfte seines Lebens für sie hingebe. Ruru ist sofort dazu bereit, und der König des Rechtes, d. i. der Todesgott, gibt seine Zustimmung, dafs Pramadvarā wieder zum Leben erwache. An einem glücklichen Tage werden bald darauf die beiden vermählt. Ruru aber gelobte, alle Schlangen der Erde zu vernichten, und wo immer er von da an eine Schlange sah, tötete er sie. Eines Tages aber stiefs er auf eine giftlose Schlange, die ihn um Schonung bat. Es war in Wirklichkeit ein Ṛsi, der infolge eines Fluches als Schlange leben mufste und durch das Zusammentreffen mit Ruru vom Fluche befreit wurde. In seiner menschlichen Gestalt ermahnt er ihn, das Töten lebender Wesen aufzugeben[1]).

Ruru, der Held dieser Sage, ist ein Enkel jenes Cyavana, von dem schon im Rigveda[2]) erzählt wird, dafs die Aŝvins ihn wieder jung gemacht haben. Die Geschichte dieser Verjüngung wird in den Brāhmaṇas[3]) ausführlich erzählt, und eine Version der Sage findet sich auch im Mahābhārata[4]). Es ist lehrreich, die vedische Form der Sage mit der im Epos zu vergleichen. Ich gebe daher im folgenden den Inhalt nach dem Mahābhārata und verweise in Anmerkungen auf die wichtigsten Abweichungen der Brāhmaṇa-Erzählungen:

Cyavana, ein Sohn des Bhṛgu, gab sich am Ufer eines Teiches gewaltigen Bufsübungen hin. So lange stand er unbeweglich wie ein Pfosten, dafs sich über ihm ein ganzer Erdhügel bildete, auf welchem die Ameisen herumkrochen, und er selbst wie ein Ameisenhaufen erschien[5]). In die Nähe dieses Teiches kam einst der König Ŝaryāti mit grofsem Gefolge. Seine jugendliche Tochter Sukanyā, mit ihren Gespielinnen im Walde herumtollend, stiefs auf den Ameisenhaufen, in dem nur die beiden Augen des Asketen wie Glühwürmchen

---

1) Auszug aus I, 8—12.

2) Rigveda I, 116, 10, wo er Cyavāna heifst.

3) Ŝatapatha-Brāhmaṇa IV, 1, 5, ins Deutsche übersetzt von A. Weber, Indische Streifen I (Berlin 1868), S. 13 ff. Jaiminīya-Brāhmaṇa III, 120 f. Vgl. die interessante Studie von E. W. Hopkins, 'The Fountain of Youth' (im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXVI, 1905, pp. 1—67 und 411 ff.), welche die Sage vom Jungbrunnen nicht nur bei den Indern, sondern auch bei anderen Völkern verfolgt.

4) III, 122—125. Anspielungen auf den letzten Teil der Erzählung auch XII, 342; XIII, 156 und XIV, 9.

5) Von diesen Bufsübungen wissen die Brāhmaṇas nichts. Cyavana ist dort nur ein »alter, gespenstisch aussehender« Heiliger.

sichtbar waren. Aus Übermut und Neugier bohrte das junge Mädchen mit einem Dorn in den beiden leuchtenden Dingern herum und — stach dem Asketen die Augen aus [1]). Von Zorn erfüllt, verursachte der Heilige Harnverhaltung und Stuhlverstopfung im Heere des Šaryāti [2]). Der König forschte lange nach der Ursache des Unglücks, und als es sich herausstellte, dafs der grofse Büfser beleidigt worden war, begab er sich zu diesem, um seine Verzeihung zu erlangen. Der läfst sich nur dadurch versöhnen, dafs der König ihm seine Tochter zur Frau gibt. So wird das junge Mädchen die Gattin des alten gebrechlichen Greises. Eines Tages sehen die beiden Ašvins die junge Frau, wie sie eben aus dem Bade steigt, und wollen sie dazu bewegen, statt des häfslichen Alten einen von ihnen zum Gatten zu wählen. Sie aber erklärt, ihrem Manne treu bleiben zu wollen. Da machen ihr die beiden Götterärzte den Vorschlag, sie würden ihren Gemahl jung machen, dann solle sie zwischen ihnen beiden und dem verjüngten Cyavana wählen. Da Cyavana dazu einverstanden ist, willigt auch sie ein. Die Ašvins lassen hierauf den alten Asketen in den Teich steigen und tauchen auch selbst im Wasser unter, worauf sie alle drei ganz gleich und in blendender Jugendschönheit herauskommen. Nun soll Sukanyā wählen und entscheidet sich nach reiflicher Überlegung für ihren eigenen Gatten Cyavana [3]). Dieser aber verspricht den Ašvins zum Dank dafür, dafs sie ihn verjüngt haben, sie zu Somatrinkern zu machen. Bei einem grofsen Opfer, welches er für Šaryāta vollzieht, bringt er den Ašvins Soma dar. Der Götterkönig Indra aber will nicht zugeben, dafs die Ašvins, die sich als Ärzte unter den Menschen herumtreiben, des Soma würdig sein sollen. Cyavana aber kümmert sich nicht um die Einwände des Indra und opfert weiter den Ašvins. Da will der erzürnte Indra den Donnerkeil auf ihn schleudern. In dem Augenblicke aber lähmt der Heilige den Arm des Gottes; und um ihn gründlich zu demütigen [4]), erschafft er kraft seiner Askese ein

---

[1]) In den Brāhmaṇas sind es die jungen Burschen im Gefolge des Königs, welche den alten Ṛṣi beschimpfen, indem sie ihn mit Erdschollen bewerfen.

[2]) Nach den Brāhmaṇas bestand die Strafe darin, dafs Uneinigkeit im Gefolge des Königs entstand: »Der Vater kämpfte mit dem Sohne, der Bruder mit dem Bruder« (Šat. Br.). »Die Mutter kannte nicht den Sohn, der Sohn nicht die Mutter« (Jaim. Br.).

[3]) Das Šat. Br. weifs nichts davon, dafs die Ašvins gleichfalls in den Teich steigen. Das Jaim. Br. aber berichtet, dafs Cyavana der Sukanyā schon vorher ein Zeichen bekannt gegeben habe, woran sie ihn erkennen würde.

[4]) Im Šat. Br. ist von einer Demütigung des Gottes gar keine Rede, sondern Cyavana gibt den Ašvins nur ein Mittel an die Hand, wodurch sie von Indra und den anderen Göttern freiwillig zu Teilnehmern am Somatrank gemacht werden. Im Jaim. Br. kommt es

fürchterliches Riesenungeheuer — Mada, den Rausch. Mit seinem Riesenmaul (der eine Kiefer befindet sich auf der Erde, während der andere bis zum Himmel reicht) geht er auf Indra los und droht ihn zu verschlingen. Zitternd vor Angst bittet der Götterfürst den Heiligen um Gnade, und dieser läſst befriedigt den Rausch wieder verschwinden, indem er ihn auf den Rauschtrank Surā, die Weiber, die Würfel und die Jagd verteilt[1]).

Es zeigt sich hier, wie in vielen anderen Fällen, deutlich, daſs die brahmanische Dichtung, die im Epos enthalten ist, eine viel jüngere Phase der Entwicklung darstellt als die der vedischen Litteratur. Das Charakteristische dieser jüngeren brahmanischen Dichtung ist aber die Übertreibung, die Maſslosigkeit überhaupt und insbesondere die maſslose Überhebung der Heiligen — Brahmanen und Büſser — über die Götter. Selbst in den eigentlichen Indra-Mythen, welche an die alten vedischen Göttersagen anknüpfen, ist Indra nicht mehr der gewaltige Kämpe und Dämonenbesieger, als den wir ihn in den Hymnen des Rigveda kennen gelernt haben[2]). Wohl lebt noch die alte Sage vom Kampfe des Indra mit Vṛtra fort, sie wird im Mahābhārata sogar zweimal mit ziemlicher Ausführlichkeit erzählt[3]), aber das Hauptgewicht wird dabei auf den Umstand gelegt, daſs Indra durch Tötung des Vṛtra die Schuld des Brahmanenmordes auf sich geladen haben soll. Wie er sich von dieser furchtbaren Schuld erst befreien und dabei mancherlei Demütigungen auf sich nehmen muſste, das wird sehr eingehend berichtet. Wir haben ja gesehen, daſs er sogar eine Zeitlang seines himmlischen Thrones beraubt wurde und Nahuṣa seine Stelle einnahm[4]). Daſs

---

allerdings bereits zu einer Kraftprobe zwischen Ṛṣis und Göttern, und die Ṛṣis erschaffen den Mada zu ihrem Beistand. Da aber Indra und die Götter vor dem Ungeheuer fliehen, droht das Opfer ein indraloses und götterloses zu werden, und der Ṛṣi bittet den Indra mit Gebeten und Anrufungen recht höflich, wieder zurückzukehren. Erst in der Darstellung des Mahābhārata wird der Gott von dem Heiligen ganz und gar gedemütigt.

[1]) Im Jaim. Br. wird der Dämon Rausch nur auf die Surā (Branntwein) übertragen.

[2]) Vgl. oben S. 73 ff.

[3]) III, 100 f. V, 9—18. Zahlreich sind die Anspielungen auf diesen Kampf. Eine Dublette der Sage vom Vṛtrakampf ist die vom Kampfe des Indra mit Namuci, IX, 43.

[4]) Oben S. 324.

durch die Bufsübungen frommer Brahmanen Indras Herrschaft erschüttert wird, geht aus zahlreichen Sagen hervor. Heifst es doch geradezu [1]), dafs Busse selbst den Indra zwingen kann, zum Sitze des Yama (des Todesgottes) einzugehen. Und gar oft greift Indra zu dem probaten Mittel, dafs er einen Heiligen, der durch strenge Bufsübungen den Göttern gefährlich zu werden droht, durch eine schöne Apsaras verführen läfst [2]).

Auch Agni, der Freund des Indra, hat in den Mythen des Mahābhārata viel von seiner alten Gottesherrlichkeit eingebüfst. Zwar knüpfen die Mythen, welche von ihm erzählt werden, immer noch an die vedischen Vorstellungen von dem Feuer und dem Gott des Feuers an. Schon im Rigveda heifst er »der Buhle der Mädchen, der Gatte der Weiber« [3]). Aber das Mahābhārata weifs förmliche Liebeshändel von Agni zu erzählen. So verliebte er sich einst in die schöne Tochter des Königs Nīla, und das heilige Feuer im Palast des Königs wollte nur brennen, wenn es von den schönen Lippen und dem süfsen Atem der Königstochter angefacht wurde. Dem König blieb nichts übrig, als seine Tochter dem Agni zur Frau zu geben. Zum Dank dafür gewährt ihm der Gott die Gnade, dafs er unbesiegbar wird und dafs die Frauen seiner Stadt vollständige Freiheit in bezug auf Geschlechtsverkehr geniefsen [4]). Auch von der Gefräfsigkeit des Agni ist schon im Veda die Rede. Die Sagen des Mahābhārata erzählen aber, dafs er infolge eines Fluches des Ṛṣi Bhṛgu zum »Allesesser« geworden ist. Dafs Agni mehrere Brüder hat und dafs er sich im Wasser oder in den Reibhölzern versteckt, sind ebenfalls vedische Vorstellungen, welche schon in den Brāhmaṇas [5]) zur Mythenbildung führten; aber erst im Mahābhārata werden ausführliche Geschichten darüber erzählt, warum Agni sich versteckt habe, und wie ihn die Götter wiedergefunden [6]).

Zu den Sagen, welche bereits im Veda bekannt sind und im Mahābhārata wiederkehren, gehört auch die Flutsage von

---

[1]) III, 126, 21.

[2]) Vgl. A. Holtzmann, Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata, in ZDMG Bd. 32, S. 290 ff.

[3]) Oben S. 78.

[4]) II, 31. Eine ähnliche Liebesgeschichte von Agni XIII, 2.

[5]) Z. B. Śatapatha-Br. I, 2, 3, 1; Taittirīya-Saṃhitā II, 6, 6.

[6]) Vgl. A. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata. Strafsburg 1878.

Manu und dem Fisch, die wir oben[1]) nach dem Śatapatha-Brāhmaṇa kennen gelernt haben. Die Erzählung des Mahābhārata, die »Fischepisode« [2]), wie sie genannt wird, unterscheidet sich von der Legende, wie sie das Brāhmaṇa erzählt, durch ihre weit gröſsere Ausführlichkeit und die dichterische Darstellung, der es auch nicht an Schwung fehlt — so wenn geschildert wird, wie das Schiff »wie eine trunkene Dirne« auf dem aufgeregten Ozean hin und her taumelt. In bezug auf den Inhalt ist von Wichtigkeit, daſs im Mahābhārata, genau so wie in den semitischen Sintflutsagen, das Mitnehmen von Samen in dem Schiffe erwähnt wird[3]). Ich sehe darin eines der stärksten Zeugnisse dafür, daſs die indische Flutsage von der semitischen entlehnt ist[4]). Anders als im Brāhmaṇa ist der Schluſs der Sage im Mahābhārata. Hier erklärt der Fisch, daſs er der Gott Brahman sei, und fordert den Manu auf, die Welt neu zu erschaffen, was dieser tut, indem er sich schweren Buſsübungen unterzieht[5]).

Weniger bekannt ist der tiefsinnige, schöne Mythos von der Göttin Tod, der im Mahābhārata zweimal erzählt wird[6]). »Wessen Kind ist der Tod? Woher kommt der Tod? Warum rafft der Tod die Geschöpfe dieser Welt dahin?« So fragt Yudhiṣṭhira, betrübt über den Hingang so vieler Helden, die in der Schlacht gefallen sind. Da erzählt ihm Bhīṣma [bzw. Vyāsa [6])]

---

1) S. 182 f.

2) Matsyopākhyāna, III, 187. Oft übersetzt, zuerst von Franz Bopp, Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ Bhârata. Berlin 1829. Eine neuere Übersetzung (von H. Jacobi) bei H. Usener, Die Sintflutsagen. Bonn 1899, S. 28 ff.

3) Ebenso im Matsya-Purāṇa und im Bhāgavata-Purāṇa, wo die Sage wiederkehrt.

4) Vgl. meine Abhandlung »Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker« im XXXI. Band der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1901, besonders S. 321 f. und 327 ff. Ich weiſs nicht, wie diejenigen, welche wie R. Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften XXV, 1905) den Zusammenhang zwischen indischen und semitischen Flutsagen leugnen, diese gewiſs auffällige Übereinstimmung erklären.

5) Von den »Samen«, die er mitgenommen, ist bei der Neuschaffung der Welt nicht mehr die Rede!

6) VII, 52—54, wo Vyāsa den Yudhiṣṭhira, welcher über den Tod des Abhimanyu (oben S. 307) in Schmerz versunken ist, mit der Ge-

die Geschichte, welche einst Nārada dem König Anukampaka erzählte, als dieser über den Tod seines Sohnes untröstlich war. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender:

Als der Urvater Brahman die Wesen erschaffen hatte, vermehrten sie sich unablässig und starben nicht. Die Welten wurden über und über voll, und die Erde beklagte sich bei Brahman, dafs sie ihre Last nicht mehr ertragen könne. Da dachte der Urvater darüber nach, wie er die Wesen vermindern könnte, es fiel ihm aber kein Mittel ein. Darob geriet er in Zorn, und das Feuer seines Zornes drang aus allen Poren seines Leibes hervor, Flammen schlugen über die Welt zusammen und drohten alles zu vernichten. Gott Śiva aber empfand Mitleid mit den Wesen, und auf seine Fürbitte zog Brahman das aus seinem Zorn entstandene Feuer wieder in sich zurück und ordnete das Entstehen und Vergehen der Wesen an; dabei kam aber aus den Poren seines Leibes eine dunkeläugige, in dunkelrotes Gewand gehüllte, schön geschmückte Frau hervor. Sie wollte nach Süden zu ihres Weges gehen, aber Brahman rief sie an und sprach: »Tod, töte die Wesen dieser Welt! Du bist ja aus meinem Gedanken an Weltvernichtung und meinem Zorn hervorgegangen, darum vernichte die Geschöpfe, die Toren und die Weisen, alle insgesamt!« Da weinte die lotusbekränzte Göttin Tod laut, der Herr der Geschöpfe aber fing ihre Tränen in seinen Händen auf. Sie aber flehte ihn an, ihr das grausame Amt zu erlassen:

»Verehrung sei dir, o Herr der Wesen, sei mir gnädig, dafs ich nicht unschuldige Geschöpfe — Kinder, Greise und Menschen im besten Lebensalter — hinwegraffen mufs: geliebte Kinder, traute Freunde, Brüder, Mütter und Väter! Schelten wird man mich, wenn sie so dahinsterben. Davor fürchte ich mich. Und der Unglücklichen Tränen fürchte ich, deren Nafs mich brennen wird in alle Ewigkeit.«

Aber ein Beschlufs des Brahman ist unabänderlich. Sie mufs sich darein fügen; doch gewährt ihr der Urvater die Gnade, dafs Habsucht, Zorn, Neid, Eifersucht, Hafs, Verblendung und Schamlosigkeit die Menschen verderben, und dafs die Tränen, die die Göttin vergossen und die er in der Hand hält, zu Krankheiten werden, welche die Ge-

---

schichte tröstet; und XII, 256—258, wo Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira, da er über den Hingang der vielen in der grofsen Schlacht gefallenen Helden klagt, dieselbe Trostgeschichte noch einmal erzählt. Wahrscheinlich stand aber die Geschichte ursprünglich nur im XII. Buch, denn die Verse XII, 256, 1—6, in denen von den vielen Gefallenen in der Mehrzahl die Rede ist, finden sich VII, 52, 12—18 wörtlich wieder, trotzdem hier eigentlich nur die Klage um Abhimanyu den Anlafs zur Erzählung bietet. Das Stück ist übersetzt von Friedrich Rückert (in Rob. Boxbergers »Rückert-Studien«, Gotha 1878, S. 114 ff.) und von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam«, S. 404—413.

schöpfe töten. So trifft sie keine Schuld an dem Tode der Wesen. Im Gegenteil. Die Sünder gehen durch ihre eigene Sünde unter Sie aber, die Göttin Tod, ist die Gerechtigkeit selbst und die Herrin der Gerechtigkeit [1]), indem sie, frei von Liebe und frei von Hafs, die Lebewesen dahinrafft.

Ein Beweis für das ziemlich hohe Alter, welches diesem Mythos ebenso wie dem von Manu und der Flut zugeschrieben werden mufs, ist die erhabene Stellung, welche dem Gott Brahman in ihnen zuerteilt wird. Der Gott Śiva ist in dem Mythos von der Göttin Tod dem Brahman, der ihn als »Söhnchen« anredet, untergeordnet. Mythen, in denen der Gott Śiva eine alle Götter überragende Stellung einnimmt, bezeichnen eine viel spätere Schicht brahmanischer Dichtung im Mahābhārata. Das gleiche gilt auch von den Mythen, in denen der Gott Viṣṇu die Hauptrolle spielt. Oft sind ältere brahmanische Mythen und Legenden im Sinne der Viṣṇu- oder Śiva-Verehrung umgearbeitet worden, was zumeist unschwer zu erkennen ist. Derlei viṣṇuitische und insbesondere śivaitische Zutaten nehmen sich oft wie Kleckse auf einem Gemälde aus. Sie sind leicht auszuscheiden, und deren Entfernung erhöht nur den Wert der Dichtung. Als dichterische Erzeugnisse sind die Erzählungen, welche der Verherrlichung der Götter Viṣṇu und Śiva gewidmet sind, durchaus minderwertig [2]).

Eine Göttin Tod spielt in der indischen Mythologie sonst keine Rolle [3]). Sowie aber in dem oben erzählten Mythos die Todesgöttin zur Göttin der Gerechtigkeit wird, so ist im ganzen Mahābhārata die Vorstellung geläufig, dafs Yama, der Todesgott, mit Dharma, dem personifizierten Recht, eins sei [4]). Nirgends aber kommt diese Gleichsetzung des Königs der Totenwelt mit dem Herrn des Rechts und der Gerechtigkeit so schön

---

[1]) VII, 54, 41.

[2]) Ausschliefslich dem sektarischen Kult gewidmet sind Stücke, wie das Viṣṇusahasranāmakathana (XIII, 149), die Aufzählung der tausend Namen des Viṣṇu, das Śatarudriya (VII, 202), »die hundert Namen des Śiva«, und das Śivasahasranāmastotra (XII, 284, 16 ff.), »Preis des Śiva in tausend Namen«. Vgl. oben S. 161 f.

[3]) Meines Wissens kommt sie nur noch im Brahmavaivartta-Purāṇa einmal neben Yama vor (Th. Aufrecht, Catalogus codicum MSS. Sanscriticorum in Bibl. Bodleiana, p. 22 a).

[4]) Über den Gott Dharma siehe auch schon oben S. 276 und 318.

zum Ausdruck, wie in der herrlichsten aller brahmanischen Dichtungen, die uns das Epos aufbewahrt hat, dem wunderbaren Gedicht von der gattentreuen Sāvitrī[1]). Der zum Teil religiöse Charakter der Dichtung, das Hineinspielen der Mythologie — und zwar der alten brahmanischen Mythologie, in der Brahman, der Urvater, die Geschicke der Menschen bestimmt und weder Śiva noch Viṣṇu eine Rolle spielen — und die Szenerie des Büſserhains, in welchem die Handlung gröſstenteils vor sich geht, bestimmen mich, die Sāvitrī-Episode in die brahmanische Legendendichtung einzureihen. Doch ist es mir nicht ganz unzweifelhaft, ob wir es nicht vielmehr mit einem frommen Stück aus der alten Bardendichtung zu tun haben. Denn das selbständige Auftreten der Königstochter Sāvitrī, die auszieht, sich einen Gemahl zu suchen, und auf ihrer Wahl beharrt, trotzdem der Heilige und der Vater warnenden Einspruch erheben; die Selbständigkeit, mit der sie Buſse übt, Opfer darbringt und Gelübde auf sich nimmt[2]); und vor allem ihr mutiges Eintreten für das Leben des Gemahls sowie ihre Kenntnis weiser Sprüche, durch die sie selbst auf den Todesgott Eindruck macht — alles das erinnert mehr an die Frauen der Heldendichtung, wie Draupadī, Kuntī und Vidulā, als an das brahmanische Frauenideal[3]). Wer immer es aber war, der das Lied von der Sāvitrī gesungen, ob ein Sūta oder ein Brahmane, jedenfalls war er einer der gröſsten Dichter aller Zeiten. Nur ein groſser Dichter war imstande, diese herrliche Frauengestalt so lebendig vor uns hinzustellen, daſs wir sie vor Augen zu sehen meinen. Nur

---

[1]) III, 293—299: Sāvitryupākhyāna, »Episode von der Sāvitrī« oder Pativratāmāhātmya »das Hohelied von der gattentreuen Frau«. Die Geschichte erzählt der vieltausendjährige, aber ewig junge Seher Mārkaṇḍeya dem Yudhiṣṭhira, um ihn über das Schicksal der Draupadī zu trösten.

[2]) Nach brahmanischer Vorschrift ist eine Frau als solche (getrennt von ihrem Gatten) zur Vollziehung von Opfern sowie zur Übernahme von Fasten und anderen Gelübden nicht berechtigt (Manu V, 155).

[3]) Dieses Ideal ist, kurz gesagt, das »Griseldis-Ideal« — das unbedingt gehorchende, untertänige Weib, von dem Manu V, 154 lehrt: »Selbst wenn ein Gatte aller Tugenden bar ist, nur den Lüsten fröhnt und keinerlei gute Eigenschaften besitzt, muſs er von einer tugendhaften Frau stets wie ein Gott geehrt werden.«

ein wahrer Dichter vermochte den Sieg der Liebe und Treue, der Güte und Weisheit über Schicksal und Tod in so ergreifender und sittlich erhebender Weise zu schildern, ohne auch nur einen Augenblick in den Ton des trockenen Sittenpredigers zu verfallen [1]. Und nur ein begnadeter Künstler konnte so wunderbare Bilder vor uns hinzaubern. Da sehen wir die schwer geängstigte Frau an der Seite des dem Tode verfallenen Gatten mutig dahinschreiten; den todkranken Mann, der sein Haupt müde in den Schofs der Gattin legt; die furchtbare Gestalt des Todesgottes, der die Seele des Mannes in Fesseln schlägt und fortführt; die mit dem Todesgott um das Leben des Mannes ringende Frau; und endlich das glücklich wiedervereinte Ehepaar, das armumschlungen im Mondschein heimwärts wandelt. Und wir sehen alle diese Bilder in dem prächtigen Rahmen eines indischen Urwaldes, dessen tiefe Ruhe wir zu verspüren, dessen köstlichen Duft wir zu atmen vermeinen, indem wir uns dem Zauber dieser unvergleichlichen Dichtung hingeben.

Wie sehr die Inder selbst den Schatz, den sie an dieser unsterblichen Dichtung besitzen, zu würdigen wissen, das zeigen die Schlufsworte, welche in unserem Mahābhārata dem Gedichte angehängt worden sind:

»Wer die herrliche Geschichte von der Sāvitrī mit gläubigem Gemüte anhört, der Mann ist glücklich, um seine Sache ist es wohlbestellt, und nie wird ihm ein Leid widerfahren.«

Noch heute feiern indische Frauen alljährlich ein Fest (Sāvitrīvrata) in Erinnerung an die gattentreue Sāvitrī, um sich

---

[1]) Das Gespräch zwischen Sāvitrī und dem Todesgott Yama, der zugleich Dharma ist, bildet den Kern des Gedichtes. Manche der Verse mögen schlecht überliefert sein. Doch ist der Grundgedanke aller der Sinnsprüche, durch welche Sāvitrī den Gott so erfreut und bezwingt, deutlich genug erkennbar; es ist die Lehre von der Weisheit, die mit Liebe und Güte eins ist. Das ist keine besondere brahmanische Weisheit, so wenig wie Sāvitrī »ein mit allem brahmanischen Wissen ausgestattetes, frommes Idealweib nach dem Herzen der Priester« ist, wie Paul Horn (»Der dumme Tod im Sāvitrī-Liede«, Beilage zur Allg. Zeitung 1902, Nr. 55, S. 438) meint. Es ist auch gar nicht daran zu denken, dafs dieses Gespräch ein »Einschub« und »spezielles Priesterwerk« sei. Ebensowenig kann ich mit Paul Horn in der Sāvitrī-Legende eine Parallele zu den deutschen Sagen vom »dummen Tod« sehen.

eheliches Glück zu sichern, wobei der Vortrag des Gedichtes aus dem Mahābhārata einen wesentlichen Bestandteil der Feier bildet[1]).

Oft ist das Gedicht in europäische Sprachen und auch ins Deutsche übersetzt worden. Eine schlichte Prosaübersetzung gab schon Franz Bopp[2]); die erste dichterische Bearbeitung Friedrich Rückert[3]). Doch alle Übersetzungen, Umdichtungen und Nachdichtungen vermögen nur eine schwache Vorstellung von dem unvergleichlichen Reiz des indischen Gedichtes zu geben.

Nicht alle brahmanischen Legenden sind so fromm und moralisch wie die von Sāvitrī. Ja, es liefse sich mit Leichtigkeit ein ganzer Band von schmutzigen und unflätigen Geschichten, an denen die Brahmanen Gefallen fanden, aus dem Mahābhārata zusammenstellen — Geschichten, welche in wortgetreuer deutscher Übersetzung mit der Etikette »nur für Gelehrte« veröffentlicht werden müfsten. Eine dieser Geschichten ist aber zu einer gewissen Berühmtheit gelangt und auch für die Kritik des Mahābhārata selbst von nicht geringer Wichtigkeit. Es ist dies die Legende von Ṛṣyaśṛṅga[4]), dem Ṛṣi, der nie ein Weib ge-

---

[1]) Vgl. Shib Chunder Bose, The Hindoos as they are, 2nd Ed., Calcutta 1883, S. 293 ff.

[2]) »Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata«, Berlin 1829, S 11—70.

[3]) In den »Brahmanischen Legenden« 1836. Werke, herausg. von C. Beyer, Bd. VI, S. 412 ff. Allzu freie Bearbeitungen mit willkürlichen und unnötigen Änderungen geben A. Holtzmann in den »Indischen Sagen« I (Karlsruhe 1845, 2. Aufl. 1854) und Luise Hitz in den »Gangā-Wellen« (München 1893). Ganz geschmacklos ist die Übertragung von Albert Höfer, Indische Dichtungen (Leipzig 1844). Die Übersetzungen von J. Merkel (Aschaffenburg 1839) und von Ernst Meier (im »Morgenblatt für gebildete Leser« 1854) kenne ich nicht. Eine gute Vorstellung von dem Original gibt die genaue Übersetzung (in Prosa, nur die Sinnsprüche sind in Versen) von Hermann Camillo Kellner (in Reclams Universalbibliothek Nr. 3504, Leipzig 1895).

[4]) III, 110—113. Vgl. Heinrich Lüders, Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga (Nachrichten der k. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Philol.-histor. Kl. 1897 Heft 1 und 1901 Heft 1.) Eine dichterische Bearbeitung des Stückes gab A. Holtzmann, Indische Sagen I, 109—119. In sehr freier Weise umgedichtet ist die Sage von J. V. Widmann, »Buddha« (Bern 1869) im IX. Gesang, S. 101 ff.

sehen. Der Inhalt dieses altindischen Schwankes ist kurz folgender.

Ṛṣyaṡṛṅga[1]) ist der auf wunderbare Weise von einer Gazelle geborene Sohn eines Heiligen, der in der Einsiedelei im Walde aufwächst, ohne irgendeinen Menschen aufser seinem Vater je gesehen zu haben. Vor allem hat er nie ein Weib erblickt. Einst entstand nun im Reiche des Königs Lomapāda eine grofse Dürre, und die Weisen erklärten: die Götter seien erzürnt, und es werde nur dann regnen, wenn es dem König gelinge, Ṛṣyaṡṛṅga in sein Land zu bringen. Des Königs Tochter Ṡāntā[2]) übernimmt die Aufgabe, den jungen Heiligen in das Land zu locken. Aus künstlichen Bäumen und Sträuchern wird eine schwimmende Einsiedelei hergestellt, in welcher Ṡāntā zum Wohnsitz des Ṛṣyaṡṛṅga segelt. In der Nähe der Waldeinsiedelei angekommen, steigt die Königstochter ans Land und benutzt die Abwesenheit des Vaters des Ṛṣyaṡṛṅga, um sich dem jugendlichen Büfser zu nähern. Sie gibt ihm herrliche Früchte und köstlichen Wein, spielt kokett mit einem Ball und schmiegt sich in zärtlicher Umarmung an den Jüngling, der glaubt, einen Einsiedlerknaben gleich ihm selber vor sich zu haben. Darauf kehrt das Mädchen wieder auf das Schiff zurück, da der Vater des Ṛṣyaṡṛṅga der Einsiedelei naht. Der Alte bemerkt die Aufregung seines Sohnes und fragt ihn, was geschehen sei. Dieser schildert sein Erlebnis mit folgenden Worten:

»Ein Schüler mit geflochtenen Haaren
war hier, ganz weifs von Angesicht,
Mit schwarzen Augen und lächelndem Munde,
mit schmalem Leibe und hoher Brust.
Wie wenn im Mai der Kuckuck singt,
so lieblich klang es, wenn er sprach,

---

[1]) Der Name bedeutet »Gazellenhorn«. Da er ein Horn auf dem Kopfe hat, heifst er in buddhistischen Versionen auch Ekaṡṛṅga, d. h. »Einhorn«.

[2]) In unserem Mahābhārata ist es nicht Ṡāntā, sondern eine Hetäre, welche den Heiligen verführt. Lüders (a. a. O.) hat aber sehr schön nachgewiesen, dafs nicht nur in der ursprünglichen Form der Sage, wie sie uns noch in dem zum buddhistischen Tipiṭaka gehörigen Jātaka-Buche erhalten ist, sondern auch in einer ursprünglicheren Gestalt des Mahābhārata selbst die Königstochter Ṡāntā die Verführerin gewesen ist. Erst irgendein späterer Rhapsode oder Abschreiber hat daran Anstofs genommen, dafs eine Königstochter den Ṛṣyaṡṛṅga verführt haben soll, und hat eine Hetäre an ihre Stelle gesetzt, so dafs man nicht weifs, warum der König zuletzt dem Heiligen seine Tochter zur Frau gibt. Übrigens hat schon Holtzmann in seiner freien Bearbeitung (a. a O.) die Prinzessin Ṡāntā zur Verführerin des Ṛṣyaṡṛṅga gemacht.

Und um ihn schwebte köstlicher Duft,
wie wenn der Wind im Lenze weht.
Von unseren Früchten wollte er nicht
und trank aus unserem Brunnen nicht.
Er gab mir andere Früchte, die schmeckten
so herrlich; und von seinem Trank,
Wie ich ihn kostete, ward mir so wohl,
der Boden fing zu wanken an.
Dann faſste mich der Knabe am Haar
Und zog mein Haupt zu sich hinab
Und setzte seinen lieblichen Mund
auf meinen Mund und machte da
Ein klein Geräusch; das machte, daſs mir
ein Schauder durch die Glieder fuhr.
Nach diesem Schüler sehne ich mich;
wo er ist, möchte ich immer sein;
Mir ist so übel, im Herzen so weh,
seit ich ihn nicht mehr sehen kann.
Die Buſse, die der Knabe gelernt,
die möcht' ich lernen, die gefällt
Mir besser, als die Buſse, die du,
mein Vater, mich gelehrt hast.«

Drauf der Vater:

»Mein Sohn, in also schöner Gestalt
gehen Teufel in den Wäldern um,
Um frommer Leute Buſse und Heil
zu stören; traue ihnen nicht!« [1])

Kaum ist aber der Vater wieder fortgegangen, so begibt sich Ṛṣyaśṛṅga auf die Suche nach seinem jungen »Freunde«. Bald hat er die schöne Śāntā gefunden, wird von ihr auf die schwimmende Einsiedelei gelockt und in Lomapādas Reich entführt. In dem Augenblick, wo der junge Heilige das Land betritt, beginnt es in Strömen zu regnen. Der König aber macht ihn zu seinem Schwiegersohn, nachdem er den alten Vater durch reiche Geschenke versöhnt hat.

Verschiedene Versionen dieser Legende finden sich auch in anderen indischen Litteraturwerken, insbesondere im Rāmāyaṇa, im Padma-Purāṇa und in buddhistischen Märchensammlungen. Es läſst sich unschwer erkennen, daſs die Geschichte ursprünglich ein ebenso lustiger wie derber Schwank war, dessen Unanständigkeiten die verschiedenen Überarbeiter zu mildern suchten. Die Szene, in welcher der Büſsersohn, der nie ein Weib gesehen,

[1]) Die Verse nach A. Holtzmann a. a. O.

das schöne Mädchen erblickt, das er für einen Asketen hält, während ihn doch die Reize der Schönen nicht kalt lassen, stand in der ursprünglichen Fassung jedenfalls im Mittelpunkt der Erzählung und wurde mit einem derben Humor geschildert, von dessen Urwüchsigkeit uns noch in dem buddhistischen Jātaka-Buche [1]) Proben erhalten sind. Wie beliebt aber dieser Schwank war, das zeigt der Umstand, dafs er in verschiedenen Versionen auch in Tibet, China und Japan bekannt ist und selbst in der Einhornsage des Abendlandes Spuren hinterlassen hat [2]).

Die Ṛṣyaśṛṅga-Legende findet sich in dem sogenannten Tīrthayātrā-Abschnitt [3]). Der Ṛṣi Lomaśa nämlich, der gekommen ist, die Brüder des Arjuna zu trösten [4]), macht mit ihnen eine Wallfahrt. Bei jedem heiligen Orte (Tīrtha), welchen sie besuchen, erzählt der Ṛṣi eine auf denselben bezügliche Geschichte. So sind in diesem (gewifs nicht zum ältesten Bestande des Mahābhārata gehörigen) Abschnitte zahlreiche brahmanische Legenden vereinigt. Hier findet sich z. B. auch die schon oben erzählte Legende von Cyavana [5]), desgleichen die Sagen von dem berühmten Ṛṣi Agastya. Dieser grofse Heilige wird unter anderem von den Göttern gebeten, den Ozean trocken zu legen, damit sie gewisse Dämonen, die auf dessen Grunde hausen, bekämpfen können. Der Heilige besorgt dies ganz einfach dadurch, dafs er den ganzen Ozean austrinkt. Er ist auch der Held zahlreicher anderer brahmanischer Legenden [6]).

Während diese Agastya-Legenden die ungeheure Übermacht des brahmanischen Heiligen über Menschen und Götter dartun

---

[1]) In den Gāthās der Jātakas Nr. 523 und 526. Diese Gāthās sind nach Lüders (a. a. O. 1897, S. 38) »die ältesten Reste einer litterarischen Fassung der Ṛṣyaśṛṅga-Sage«, »und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārata-Version wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen«.

[2]) Vgl. F. W. K Müller, Ikkaku seunin, eine mittelalterliche japanische Oper transskribiert und übersetzt. Nebst einem Exkurs zur Einhornsage (in der Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage. Berlin 1896, S. 513–538).

[3]) D. h. »Abschnitt der Wallfahrten«, III, 80–156. Heilige Orte, zu welchen Wallfahrten (yātrā) unternommen werden, heifsen Tīrthas.

[4]) S. oben S. 293.

[5]) S. 333 f.

[6]) III, 96–109.

sollen, finden wir im Mahābhārata auch einen ganzen Sagenkreis, dessen Helden die berühmten Ṛṣis Vasiṣṭha und Viśvāmitra sind [1]), der zwar auch schliefslich zur Verherrlichung der Brahmanen dient, in dem sich aber noch deutliche Spuren eines Kampfes um die Vorherrschaft zwischen Priestern und Kriegern wahrnehmen lassen. Diese Sagen reichen mit ihren Wurzeln tief in die vedische Zeit hinein, und sie kehren in verschiedenen Versionen auch im Epos Rāmāyaṇa und in den Purāṇas wieder. Die bekannteste dieser Sagen ist die von Vasiṣṭhas Kuh, welche Heine zu den Versen begeistert hat:

»O König Wischwamitra,
O welch ein Ochs bist du,
Dafs du so viel kämpfest und büfsest
Und alles für eine Kuh.«

Der Inhalt der Sage nach dem Mahābhārata ist kurz folgender:

Viśvāmitra war ein Krieger, der Sohn des Königs Gādhin von Kanyākubja (Kanauj). Einst kam er auf der Jagd zur Einsiedelei des Ṛṣi Vasiṣṭha. Dieser hatte eine wunderbare Kuh, die ihm alle Wünsche erfüllte. Wenn er irgend etwas begehrte, sei es Speisen oder Getränke, Edelsteine oder Kleider, oder was auch immer, so brauchte er nur zu sagen: »Gib«, und die Kuh Nandinī gewährte es ihm. Als Viśvāmitra die vortreffliche Kuh sah, wollte er sie gerne haben und bot dem Vasiṣṭha zehntausend gewöhnliche Kühe für sie an. Dieser wollte sie, die ihm alles bot, was er nur für Opferzwecke brauchte, nicht hergeben. Viśvāmitra aber wollte sie nun »nach Kriegerbrauch« rauben. Vasiṣṭha, als sanfter Brahmane, hinderte ihn zwar nicht daran, aber die Wunderkuh selbst brachte aus ihrem Körper gewaltige Kriegerscharen hervor, durch welche die Truppen des Viśvāmitra in wilde Flucht geschlagen wurden. Da sieht der stolze König, dafs Brahmanenmacht doch gröfser sei als Kriegermacht; er gibt sein Königreich auf und tut gewaltige Bufse, um ein Brahmane zu werden, was ihm nach unsäglichen Anstrengungen gelingt.

Noch eine merkwürdige Legende aus diesem Sagenkreis möchte ich hervorheben, weil sie an manche Züge der Ahasversage erinnert:

Auch nachdem Viśvāmitra schon Brahmane geworden, besteht noch immer seine Feindschaft gegen Vasiṣṭha fort. Von Viśvāmitra

[1]) I, 177—182; V, 106—119; IX, 39 f., 42 f.; XII, 141; XIII, 3 f. Vgl. J. Muir, Original Sanskrit Texts. Vol. I, 3rd Ed. (London 1890) S. 388 ff., 411 ff.

angestiftet, tötet der von einem Rākṣasa besessene Kalmāṣapāda die Söhne des Vasiṣṭha. Dieser ist aber so voll Milde, dafs er lieber sterben will, als dafs er seinem Zorn freien Lauf liefse. Er will seinem Leben ein Ende machen und stürzt sich vom Berg Meru herab, fällt aber wie auf einen Haufen Wolle. Er geht ins Feuer, aber es verbrennt ihn nicht. Mit einem Stein um den Hals wirft er sich ins Meer, wird aber lebend wieder ausgeworfen. Da kehrt er betrübten Herzens in seine Einsiedelei zurück. Wie er aber sein Heim leer von Kindern erblickt, bringt ihn der Schmerz von neuem auf Selbstmordgedanken. Er stürzt sich in einen angeschwollenen Bergstrom, nachdem er seine Glieder mit Stricken festgebunden, aber die Strömung zerreifst seine Fesseln und wirft ihn ans Ufer. Er kommt, weiter wandernd, zu einem Flufs, der voll von Krokodilen und greulichen Ungeheuern ist; er stürzt sich hinein, aber die wilden Tiere weichen scheu vor ihm zurück. Da er sieht, dafs er von eigener Hand nicht sterben kann, kehrt er, nachdem er Berge und Länder durchstreift, wieder zu seiner Einsiedelei zurück. Auf dem Wege begegnet ihm seine Schwiegertochter Adṛśyantī, und er hört eine Stimme gleich der seines Sohnes Vedahymnen singen Es ist die Stimme seines noch ungeborenen Enkels, der schon im Mutterleibe — Adṛśyantī ist seit zwölf Jahren mit ihm schwanger — alle Vedas gelernt hat. Sobald er nun weifs, dafs ihm noch Nachkommenschaft beschieden ist, gibt er seine Selbstmordgedanken auf.

Während dieser Art von brahmanischen Legenden ein litterarischer Wert nicht abgesprochen werden kann, gibt es auch zahlreiche Geschichten im Mahābhārata, die ganz tendenziös blofs zur Verherrlichung der Brahmanen oder zur Einprägung irgendeiner brahmanischen Lehre erfunden sind. Da haben wir z. B. Erzählungen von Schülern, die im Gehorsam gegen ihren Lehrer bis zum äufsersten gehen, wie jener Uddālaka Āruṇi, der von seinem Lehrer den Auftrag erhält, einen lecken Damm zu verstopfen, und dies, da ihm kein anderes Mittel zu Gebote steht, mit seinem eigenen Leibe tut. Oder es wird die Geschichte von einem König erzählt, der zur Strafe dafür, dafs er die Kuh eines Brahmanen einem anderen geschenkt hat, in eine Eidechse verwandelt wurde [1]). Andere Geschichten sollen beweisen, dafs es kein gröfseres Verdienst gebe, als den Brahmanen Kühe zu schenken. In einer berühmten Upaniṣad benutzt der nach Wissen dürstende Jüngling Naciketas seinen Aufenthalt in der Unterwelt, um den Todesgott mit Fragen nach dem Jenseits zu bestürmen. Im Mahābhārata läfst sich der Jüngling — er heifst

[1]) I, 3; XIII, 70 f.

hier Nāciketa — das Paradies der Kühespender zeigen, und Yama beglückt ihn mit einem langen Vortrag über das Verdienst, das man sich durch das Schenken von Kühen erwirbt [1]). Um zu beweisen, dafs es verdienstlich sei, Sonnenschirme und Schuhe zu schenken, wird erzählt, dafs der Ṛṣi Jamadagni einst über die Sonne erbost war und sie gerade vom Himmel herabschiefsen wollte, als ihn der Sonnengott noch rechtzeitig dadurch besänftigte, dafs er ihm einen Sonnenschirm und ein Paar Schuhe schenkte [2]). Derlei Geschichten sind insbesondere in den lehrhaften Abschnitten und Büchern (XII und XIII) durchaus nicht selten. In diesen lehrhaften Teilen des Mahābhārata finden wir endlich auch zahlreiche als »Itihāsas« bezeichnete Rahmenerzählungen, die nur dazu dienen, Gespräche über Recht, Moral oder Philosophie einzuleiten und einzukleiden. Es ist beachtenswert, dafs wir in diesen Itihāsas gelegentlich denselben Persönlichkeiten als Wortführern begegnen, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben, z. B. Yājñavalkya und Janaka [3]). Und wie in den Upaniṣads und den buddhistischen Dialogen, so begegnen wir auch in den didaktischen Itihāsas des Mahābhārata neben Königen und Weisen [4]) auch gelehrten Frauen [5]).

Fabeln, Parabeln und moralische Erzählungen im Mahābhārata [6]).

Diese Itihāsa-Saṃvādas, wie wir die in Erzählungen eingekleideten Gespräche (saṃvāda) nennen können, gehören aber zum grofsen Teil nicht mehr zur brahmanischen Legendendichtung, sondern zu dem, was wir in Ermangelung eines

---

[1]) XIII, 71. Vgl. oben S. 223 f

[2]) XIII, 95 f.

[3]) XII, 18; 290; 310–320.

[4]) Gelegentlich auch Göttern, z. B. Indra und Bṛhaspati, XII, 11; 21; 68; 84; 103; XIII, 111—113.

[5]) König Janaka disputiert mit der Nonne Sulabhā, XII, 320. König Senajit wird mit den Versen der Hetäre Piṅgalā getröstet, XII, 174.

[6]) Eine Auswahl von moralischen Erzählungen, namentlich aus dem XII. Buch, des Mahābhārata gibt in französischer Übersetzung A. Roussel, Légendes Morales de l'Inde empruntées au Bhagavata Purana et au Mahabharata traduites du Sanskrit. (Les littératures populaires t. 38 et 39.) Paris 1900.

besseren Ausdrucks als Asketendichtung bezeichnet haben. Diese hebt sich von der brahmanischen Poesie, die an die alten, im Volke doch schon ziemlich vergessenen Göttersagen anknüpft, deutlich ab: sie hängt viel enger mit der volkstümlichen Litteratur der Fabeln und Märchen zusammen, teils indem sie aus dieser schöpft, teils indem sie sich ihr möglichst annähert. Und während die brahmanischen Legenden sowie die brahmanischen Itihāsa-Saṃvādas den priesterlichen Sonderinteressen dienen und eine beschränkte Priestermoral lehren, welche im Opferdienst und in der Verehrung der Brahmanen (mehr als der Götter) gipfelt, erhebt sich die Asketendichtung zu einer allgemein menschlichen Moral, welche vor allem Liebe zu allen Wesen und Weltentsagung lehrt. Niederschläge dieser Litteratur finden sich zuerst in den Upaniṣads, dann aber ebensosehr im Mahābhārata und in manchen Purāṇas, wie in den heiligen Texten der Buddhisten und der Jainas. Darum ist es nicht zu verwundern, dafs wir denselben Heiligenlegenden und denselben Weisheits- und Sittensprüchen oft wörtlich in diesen verschiedenen Litteraturen begegnen.

Die ältesten indischen Fabeln finden sich allerdings bereits im eigentlichen Epos, und sie dienen zur Einschärfung von Regeln sowohl der Nīti, d. h. der Lebensklugheit, als auch des Dharma oder der Moral. So rät ein Minister dem Dhṛtarāṣṭra, es mit den Pāṇḍavas ähnlich zu machen, wie ein gewisser Schakal, der seine vier Freunde, einen Tiger, eine Maus, einen Wolf und ein Ichneumon, zur Gewinnung einer Beute auszunutzen wufste, sich ihrer aber dann schlau entledigte, so dafs ihm allein der Frafs blieb[1]). An einer anderen Stelle vergleicht Śiśupāla den Bhīṣma mit jenem alten scheinheiligen Flamingo, der immer nur von Moral redete und das Vertrauen aller seiner Mitvögel genofs, so dafs diese bei ihm ihre Eier aufbewahrten, bis sie zu spät entdecken, dafs der Flamingo die Eier auffrifst. Köstlich ist auch die Fabel von dem falschen Kater, welche Ulūka im Namen des Duryodhana dem Yudhiṣṭhira, auf den sie gemünzt ist, erzählen soll. Mit erhobenen Armen vollzieht der Kater am Ufer

[1]) I, 140, übersetzt von Albert Hoefer, Indische Gedichte II, 187—192. Über ähnliche Fabeln vgl. Th. Benfey, Pantschatantra I, S. 472 f.

des Ganges strenge Bufsübungen; und so fromm und gut weifs er sich zu stellen, dafs nicht nur die Vögel ihn verehren, sondern selbst die Mäuse sich in seinen Schutz begeben. Er erklärt sich gern bereit, sie zu beschützen, doch sei er infolge der Askese so schwach, dafs er sich nicht bewegen könne. Die Mäuse müssen ihn daher zum Flusse hintragen — wo er sie auffrifst und dick und fett wird[1]). Der kluge Vidura, dem viele weise Sprüche in den Mund gelegt werden, ist auch ein Kenner von Fabeln. So rät er dem Dhṛtarāṣṭra, nicht aus Eigennutz die Pāṇḍavas zu verfolgen, damit es ihm nicht ergehe, wie jenem König, der die goldspeienden Vögel aus Habgier totschlug, so dafs er dann weder Gold noch Vögel hatte[2]). Er erzählt auch, um zum Frieden zu mahnen, die Fabel von den Vögeln, die mit dem vom Jäger ausgeworfenen Netz aufflogen, aber schliefslich dadurch, dafs sie miteinander in Streit gerieten, doch dem Jäger in die Hände fielen[3]).

Die meisten Fabeln aber sowie wohl alle Parabeln und moralischen Erzählungen finden sich in den lehrhaften Abschnitten und in den Büchern XII und XIII. Viele von diesen kehren in den buddhistischen und späteren Fabel- und Märchensammlungen wieder, und manche sind in die europäische Erzählungslitteratur übergegangen. So hat Benfey eine Reihe von Fabeln, welche alle das Thema von der Unmöglichkeit der Freundschaft zwischen Katze und Maus behandeln, durch die Weltlitteratur verfolgt[4]).

---

[1]) II, 41; V, 160. Solche Fabeln, in denen Tiere als scheinheilige Asketen auftreten, sind in der indischen Fabellitteratur durchaus nicht selten. Vgl. Th. Benfey a. a. O. I, S. 177 f., 352.

[2]) II, 62. Verwandt ist das Märchen von Suvarṇaṣṭhīvin (d. h. »Goldspeier«), dem Sohn des Königs Sṛñjaya. Dieser hatte sich einen Sohn gewünscht, dessen sämtliche Entleerungen Gold sein sollen. Der Wunsch geht in Erfüllung, und in seinem Palaste häuft sich das Gold. Aber schliefslich wird der Sohn von Räubern (Dasyus) entführt und gemordet, und alles Gold verschwindet. VII, 55. Vgl. Benfey a. a. O. I, 379.

[3]) V, 64. Vgl. auch die Fabel von der Krähe, die mit dem Flamingo um die Wette fliegen will, VIII, 41, übersetzt von Benfey a. a. O. I, S. 312 ff., wo auch auf verwandte Fabeln hingewiesen ist.

[4]) XII, 111; 138; 139 (auch Harivaṃśa 20, 1117 ff.) übersetzt und in anderen Litteraturen nachgewiesen von Benfey a. a. O. I, 575 ff., 545 ff., 560 ff. Andere Fabeln des Mahābhārata, welche der Welt-

Auch manche hübsche Parabel findet sich in den lehrhaften Teilen des Mahābhārata. So wird »der alte Itihāsa, das Gespräch zwischen dem Flusse und dem Ozean« [1]) erzählt, um die weise Streberlehre einzuprägen, dafs es gut sei, sich zu ducken:

Der Ozean fragt die Flüsse, wie es komme, dafs sie starke mächtige Bäume entwurzeln und ihm zuführen, während sie nie das dünne, schwache Schilfrohr bringen. Die Gaṅgā antwortet ihm: »Es stehen die Bäume jeder an seinem Ort, festgewurzelt an einer Stelle. Weil sie der Strömung sich widersetzen, müssen sie von ihrer Stätte weichen. Nicht so das Rohr. Das Rohr beugt sich, sobald es die Strömung herankommen sieht — nicht so die Bäume —, und wenn des Stromes Gewalt vorübergegangen ist, richtet es sich wieder auf.«

Zu grofser Berühmtheit und geradezu weltweiter Verbreitung ist die Parabel vom »Mann im Brunnen« gelangt, welche der weise Vidura dem König Dhṛtarāṣṭra erzählt [2]). Sowohl um ihrer selbst willen als auch wegen ihrer Bedeutung für die Weltlitteratur verdient sie hier im Auszug und in teilweiser Übersetzung wiedergegeben zu werden:

Ein Brahmane verirrt sich in einem dichten, von Raubtieren erfüllten Walde. In höchster Angst rennt er hin und her, vergebens nach einem Ausweg spähend. »Da sieht er, dafs der schreckliche Wald von allen Seiten mit Fallstricken umgeben ist und von einem fürchterlich aussehenden Weibe mit beiden Armen umspannt wird. Grofse und schreckliche fünfköpfige Drachen, die wie Felsen bis zum Himmel emporragen, umgeben diesen grofsen Wald.« Und mitten in diesem Walde befindet sich, von Gestrüpp und Schlinggewächsen überdeckt, ein Brunnen. Der Brahmane fällt hinein und bleibt in dem verschlungenen Geäst einer Liane hängen. »Wie die grofse Frucht eines Brotfruchtbaumes, an dem Stengel befestigt, herabhängt, so hing er dort, die Füfse nach oben, den Kopf nach unten. Und wieder eine andere noch gröfsere Gefahr drohte ihm da. Mitten im Brunnen erblickte er einen grofsen, gewaltigen Drachen, und an des Brunnendeckels Rande sah er einen schwarzen, sechsmäuligen und zwölffüfsigen Rieseneleianten langsam herankommen.« In den Zweigen des Baumes aber, der den Brunnen bedeckte, schwärmten allerlei furchtbar aussehende Bienen und be-

---

litteratur angehören, sind die von den drei Fischen XII, 137 (Benfey a. a. O. I, 243 f.) und die von dem Hund des Heiligen, der nacheinander in einen Leoparden, einen Tiger, einen Elefanten, einen Löwen, einen Śarabha und schliefslich wieder in einen Hund verwandelt wird, XII, 116 f. (Benfey a. a. O. I, 374 f.).

[1]) XII, 113.

[2]) XI, 5.

reiteten Honig. Der Honig träufelt herab und wird von dem im Brunnen hängenden Manne gierig getrunken. Denn er war des Daseins nicht überdrüssig und gab die Lebenshoffnung nicht auf, trotzdem auch weifse und schwarze Mäuse den Baum, an dem er hing, benagten. — Der Wald — so erklärt Vidura dem von Mitleid ergriffenen König das Gleichnis — ist der Saṃsāra, das Dasein in der Welt: die Raubtiere sind die Krankheiten, das gräfsliche Riesenweib ist das Alter, der Brunnen ist der Leib der Wesen, der Drache auf dem Grunde des Brunnens die Zeit, das Schlinggewächs, in dem der Mann hängen geblieben, die Lebenshoffnung, der sechsmäulige zwölffüfsige Elefant das Jahr mit den sechs Jahreszeiten und zwölf Monaten, die Mäuse aber sind die Tage und Nächte und die Honigtropfen die Sinnengenüsse.

Dafs diese Parabel ein echt indisches, der Asketenpoesie angehöriges Erzeugnis ist, kann nicht zweifelhaft sein. Man hat sie als ursprünglich »buddhistisch« bezeichnet[1]), aber sie entspricht nicht mehr der Lebensanschauung der Buddhisten als der der Jainas und anderer indischen Asketensekten. Die buddhistischen Fassungen der Parabel werden es allerdings gewesen sein, welche ihr den Weg nach dem Westen vermittelten. Denn sie ist hauptsächlich mit jenem Litteraturstrom, welcher durch die aus Indien stammenden, dann aber durchaus international gewordenen Volksbücher »Barlaam und Joasaph« und »Kalîlah und Dimnah« nach dem Abendland geflossen ist, in die Litteraturen des Westens eingedrungen. In Deutschland aber ist sie uns durch Rückerts schönes Gedicht »Es war ein Mann im Syrerland , dessen unmittelbare Quelle ein persisches Gedicht von Jelâl-ed-dîn Rûmî ist, am vertrautesten[2]). Den ganzen »Kreislauf dieses wahrhaft konfessionslosen Gleichnisses, welches Brahmanen, Jaina, Buddhisten, Muhammedanern, Christen und Juden in gleichem Mafse zur Erbauung gedient hat«, hat zuletzt Ernst Kuhn durch die Weltlitteratur verfolgt[3]).

Sowie bei dieser Parabel, könnte man bei vielen moralischen

---

[1]) So Benfey a. a. O. I, S 80 ff. und M. Haberlandt, Der altindische Geist (Leipzig 1887), S. 209 ff.

[2]) Friedrich Rückerts Werke, herausg. von C. Beyer. Bd. I, S. 104 f Das persische Gedicht aus dem zweiten Diwane Jelâl-ed-dîn Rûmîs übersetzt von Joseph v. Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, S. 183. Vgl. auch R. Boxberger, Rückert-Studien, S. 85 f., 94 ff.

[3]) Im »Festgrufs an O. v. Böhtlingk«, Stuttgart 1888, S. 68—76.

Erzählungen des Mahābhārata zunächst geneigt sein, sie auf buddhistische Quellen zurückzuführen. Bei näherem Zusehen aber können sie ebensogut aus jenem Born volkstümlicher Erzählungen geschöpft sein, welcher Brahmanen, Buddhisten und anderen Sekten gleichermafsen zu Gebote stand. So sehen z. B. die Geschichten vom König Šibi nicht nur sehr buddhistisch aus, sondern es wird auch tatsächlich bereits in einem der zum Tipiṭaka gehörigen Texte [1]) die Legende erzählt, wie dieser opferwillige König sich beide Augen ausreifst, um sie einem Bettler hinzugeben. Im Mahābhārata wird in drei verschiedenen Versionen [2]) die Geschichte erzählt, wie dieser König sich Stück für Stück sein eigenes Fleisch vom Leibe schneidet und sein Leben hingibt, um einer von einem Habicht verfolgten Taube das Leben zu retten. Dieser selbe König Šibi spielt aber schon in den alten Heldensagen von Yayāti eine Rolle. Er ist einer der vier frommen Enkel dieses Königs, die ihm ihre Plätze im Himmel anbieten und schliefslich mit ihm zusammen in den Himmel fahren [3]). Und entschieden brahmanisch gefärbt ist die Schilderung von den unermefslichen Reichtümern und der ungeheuren Freigebigkeit des Šibi an einer anderen Stelle, wo er als ein frommer Opferer gefeiert wird, der den Brahmanen so viele Rinder schenkt, als Regentropfen auf die Erde fallen, als es Sterne am Himmel und Sandkörner im Bette des Ganges gibt [4]).

Zu den in der Asketenpoesie so beliebten Geschichten von Selbstaufopferung gehört auch die rührende Erzählung vom

---

[1]) Cariyāpiṭaka I, 8. Vgl. auch das Sivi-Jātaka (Jātakas ed. V. Fausböll, IV, 401 ff. Nr. 499) und Benfey a. a. O. I, 388 ff.

[2]) III, 130 f.; 197; XIII, 32.

[3]) I, 86 und 93. Vgl. oben S. 323.

[4]) VII, 58. Ganz brahmanisch ist auch die III, 198 erzählte Legende von Šibi. Hier schlachtet er auf Wunsch eines Brahmanen ohne weiteres seinen eigenen Sohn und — ifst ihn sogar selber auf, weil der Brahmane es befiehlt. Hingegen sieht die Erzählung von König Suhotra und Šibi (III, 194) wieder mehr buddhistisch aus und kehrt auch in der Tat, wenn auch nicht mehr auf Šibi bezogen, in der buddhistischen Litteratur (Jātaka Nr. 151) wieder. Vgl. T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, London 1880, p. XXII—XXVIII; R. O. Franke, WZKM, XX, 1906, S. 320 ff.

Jäger und den Tauben[1]), welche auch in die Fabelsammlung Pañcatantra[2]) aufgenommen worden ist. Feindesliebe und Selbstverleugnung können kaum weiter getrieben werden als in diesem »heiligen, sündenvertilgenden Itihāsa«, welcher erzählt, wie der Täuberich sich für den bösen Jäger, der ihm sein geliebtes Weib gefangen, im Feuer verbrennt, weil er dem »Gast« keine andere Speise anbieten kann; wie die Taube ihrem Gatten in den Tod folgt, und wie der böse Jäger, von all der Liebe und Selbstaufopferung des Taubenpaares tief erschüttert, sein wildes Leben aufgibt, Asket wird und schliefslich auch den Tod im Feuer sucht[3]).

Eine andere Seite der Asketenmoral beleuchtet die Geschichte von dem frommen Asketen Mudgala, der nicht in den Himmel kommen will:

Da Mudgala so weise und fromm ist, erscheint ein Götterbote, um ihn in den Himmel hinaufzuführen. Mudgala aber ist so vorsichtig, dafs er sich erst erkundigt, was es mit diesem himmlischen Dasein für eine Bewandtnis habe. Der Götterbote schildert ihm darauf alle Herrlichkeiten des Himmels und all die Seligkeit, welche die Frommen dort erwartet. Freilich kann er nicht verschweigen, dafs diese Seligkeit nicht von ewiger Dauer ist. Jeder mufs die Früchte seiner Taten ernten. Ist einmal das Karman erschöpft, so heifst es wieder vom Himmel herabsteigen und ein neues Dasein beginnen. Da will Mudgala von einem solchen Himmel nichts wissen; er gibt sich aufs neue strengen asketischen Übungen hin und erlangt schliefslich durch tiefe Meditation (dhyānayoga) und völlige Gleichgültigkeit gegen die Sinnenwelt jene höchste Stätte des Viṣṇu, in der allein die ewige Seligkeit des Nirvāṇa zu finden ist[4]).

Die Lehre vom Karman, der Tat, welche das Schicksal des Menschen ist, deren erstes Auftreten wir in den Upaniṣads[5]) beobachten konnten, bildet den Gegenstand mancher tiefsinniger Erzählungen des Mahābhārata. Eine der schönsten ist die von

---

[1]) XII, 143–149.

[2]) Wenigstens in eine Rezension derselben. Siehe Benfey a. a. O. I, S. 365 f. § 152, übersetzt II, 247 ff. Eine poetische Bearbeitung gab M. Haberlandt, Indische Legenden, Leipzig 1885, S. 1 ff.

[3]) Die Geschichte kann kaum buddhistisch sein, da der Buddhismus den religiösen Selbstmord nicht empfiehlt. Andere Sekten, z. B. die Jainas, empfehlen ihn.

[4]) III, 260 f.

[5]) Oben S. 220 f.

der Schlange, dem Tode, dem Schicksal und der Tat. Der Inhalt ist kurz folgender:

Gautamī, eine alte und fromme Brahmanenfrau, findet eines Tages ihren Sohn tot. Eine Schlange hat ihn gebissen. Der grimme Jäger Arjunaka bringt die Schlange an einem Strick herbeigeschleppt und fragt Gautamī, wie er die böse Mörderin ihres Sohnes töten solle. Gautamī erwidert: Durch das Töten der Schlange werde ihr Kind nicht mehr lebendig werden, und auch sonst würde nichts Gutes daraus entstehen; durch Tötung eines lebenden Wesens lade man nur Schuld auf sich. Der Jäger wendet ein, dafs es gut sei, Feinde zu töten, wie ja auch Indra den Vṛtra getötet habe. Aber Gautamī kann nichts Gutes darin sehen, dafs man Feinde quäle und töte. Da mischt sich auch die Schlange in das Gespräch. Sie sei ja gar nicht schuld an dem Tode des Knaben. Mṛtyu, der Tod, sei es gewesen, der sich ihrer nur als Werkzeug bedient habe. Während nun die Schlange und der Jäger heftig darüber streiten, ob die Schlange den Tod des Kindes verschuldet habe oder nicht, erscheint der Todesgott Mṛtyu selbst und erklärt, dafs weder die Schlange noch er selbst, sondern das Schicksal (Kāla, »die Zeit«) an des Knaben Tod schuld sei: denn alles, was geschieht, geschieht durch Kāla; alles, was besteht, besteht durch Kāla. »Wie die Wolken vom Winde hin und her getrieben werden«, so steht auch der Tod unter der Botmäfsigkeit des Schicksals. Während der Jäger auf dem Standpunkt beharrt, dafs sowohl die Schlange als auch Mṛtyu des Kindes Tod verschuldet haben, erscheint Kāla, das Schicksal, selbst und erklärt: »Weder ich noch der Tod (Mṛtyu) da noch diese Schlange hier sind schuld an dem Sterben irgendeines Wesens, o Jäger, wir sind nicht die Verursacher. Die Tat (Karman) ist es, welche uns dazu getrieben hat; keine andere Ursache seines Unterganges gibt es, nur durch die eigene Tat ward er getötet. . . . Wie der Töpfer aus einem Tonklumpen alles formt, was er nur will, so erlangt der Mensch nur das Geschick, das er durch seine Tat sich selber bereitet hat. Wie Licht und Schatten stets aufs engste miteinander verbunden sind, so sind auch die Tat und der Täter eng verbunden durch alles, was er selbst getan.« Da tröstet sich auch Gautamī mit dem Gedanken, dafs der Tod ihres Sohnes die notwendige Folge seines und ihres eigenen Karman sei[1]).

Wie die Menschen sich dem Tode gegenüber verhalten sollen, das ist eine Frage, welche indische Denker und Dichter in zahllosen Weisheitssprüchen, aber auch in mancherlei Trostgeschichten[2]) oft und oft behandelt haben. Eine der schönsten

---

[1]) XIII, 1.

[2]) Siehe oben S. 260 und Lüders in ZDMG. Bd. 58, S. 707 ff.

dieser Geschichten ist die vom Geier und Schakal und dem toten Kind, deren Inhalt wieder nur kurz angedeutet sei:

Einem Brahmanen war sein einziges Söhnchen gestorben. Jammernd und weinend tragen die Verwandten den Leichnam des kleinen Kindes zur Leichenstätte hinaus. In ihrem Schmerz können sie sich von dem toten Liebling gar nicht trennen. Durch das Jammergeschrei herbeigelockt, kommt ein Geier dahergeflogen und setzt ihnen auseinander, wie nutzlos alles Klagen um die Toten sei. Kein Sterblicher kehre wieder zum Leben zurück, wenn er einmal dem Kāla[1]) verfallen; darum sollten sie unverzüglich heimkehren. Einigermafsen beruhigt, treten die Leidtragenden den Heimweg an. Da tritt ihnen ein Schakal entgegen und wirft ihnen Lieblosigkeit vor, weil sie ihr eigenes Kind so rasch verlassen. Traurig kehren sie wieder um. Hier erwartet sie der Geier und tadelt sie ob ihrer Schwäche. Nicht um die Toten soll man trauern, sondern um sein eigenes Selbst. Dieses soll man vor allem von Sünden reinigen, nicht um Tote jammern. Hängt doch alles Wohl und Wehe der Menschen nur vom Karman ab. »Der Weise wie der Tor, der Reiche wie der Arme, sie alle kommen in Kālas Gewalt, mit ihren guten und bösen Taten. Was wollt ihr mit eurem Trauern? Was klagt ihr dem Tode nach?« usw. Wieder wenden sich die Leidtragenden heimwärts. Und wieder ermahnt sie der Schakal, die Liebe zu ihrem Spröfsling nicht aufzugeben; man müsse sich dem Schicksal gegenüber bemühen, denn es sei vielleicht doch noch möglich, das Kind wieder zum Leben zu bringen. Wogegen der Geier bemerkt: Schier tausend Jahre bin ich alt, habe aber nie gesehen, dafs ein Toter wieder lebendig geworden wäre. »Diejenigen, welche sich um Mutter und Vater, um Verwandte und Freunde, so lange sie leben, nicht kümmern, vergehen sich gegen die Moral. Was soll aber euer Weinen dem helfen, der mit seinen Augen nicht sieht, der sich nicht bewegt und ganz und gar tot ist?« Und immer wieder treibt der Geier die Leidtragenden zur Heimkehr an, während der Schakal sie zum Friedhof zurückkehren heifst. Das wiederholt sich mehrmals. Geier und Schakal verfolgen dabei ihre eigenen Zwecke, denn sie sind beide hungrig und nach dem Leichnam gierig. Schliefslich erbarmt sich Gott Śiva, von seiner Gemahlin Umā angeregt, der armen Verwandten und läfst das Kind wieder lebendig werden[2]).

Aber nicht nur die Asketenmoral kommt in den moralischen Erzählungen des Mahābhārata zu Worte. Viele von ihnen sprechen uns gerade deshalb an, weil sie mehr die in der Liebe zwischen Gatten, Eltern und Kindern wurzelnde Alltagsmoral

---

[1]) Kāla ist nicht nur »Zeit« und »Schicksal«, sondern auch »Todesverhängnis«.

[2]) XII, 153.

lehren. Eine der hübschesten dieser Erzählungen ist die von Cirakārin oder dem Jüngling Langbedacht[1]), der von seinem Vater den Auftrag erhält, die Mutter zu töten, die sich schwer vergangen hat. Da er von Natur aus langsam ist und alles lange überlegt, zögert er mit der Ausführung des Befehls und überlegt lange hin und her, ob er den Befehl des Vaters ausführen und einen Muttermord auf sich laden oder die Pflicht gegen den Vater versäumen solle. Während er so lange überlegt, kehrt der Vater zurück und, da sein Zorn mittlerweile verraucht ist, freut er sich innig darüber, dafs sein Sohn Langbedacht seinem Namen getreu die Sache so lange bedacht hat. Im Mittelpunkte der in schlichtem volkstümlichem Tone mit einem gewissen Humor vorgetragenen Erzählung steht das Selbstgespräch des Jünglings. In schönen Worten spricht er von der Vaterliebe und den Sohnespflichten, in noch schöneren von der Mutterliebe:

»So lange man eine Mutter hat, ist man wohl behütet; hat man sie verloren, ist man schutzlos. Den drückt kein Kummer, den reibt das Alter nicht auf, der — und wär' er auch all seines Reichtums beraubt — mit dem Rufe »Mütterchen!« sein Haus betritt. Hat einer auch Söhne und Enkel und kommt er zur Mutter, selbst wenn er volle hundert Jahre alt ist, — so benimmt er sich wie ein zweijähriges Kind . . . Dann wird der Mensch alt, dann wird er unglücklich, dann ist die Welt leer für ihn, wenn er die Mutter verloren hat. Es gibt keinen kühlenden Schatten gleich der Mutter, es gibt keine Zuflucht gleich der Mutter, es gibt keine Geliebte gleich der Mutter« . . .

Der Schwerpunkt aller dieser Erzählungen liegt in den Reden der auftretenden Personen. Ich habe aber schon erwähnt, dafs viele sogenannte Itihāsas eigentlich nur kurze Einleitungen und Einkleidungen von lehrhaften Dialogen sind, so dafs wir sie als Itihāsa-saṃvādas bezeichnen können. Manche von diesen Dialogen stellen sich den besten ähnlichen Erzeugnissen der Upaniṣad- und der buddhistischen Litteratur ebenbürtig an die Seite. Wie aus einer Upaniṣad heraus liest sich der Ausspruch des Königs Janaka von Videha, nachdem er die Seelenruhe gewonnen: »O, unermefslich ist mein Reichtum, da ich nichts besitze. Wenn ganz Mithilā verbrennt, mir verbrennt

---

[1]) XII, 265, übersetzt von Deussen. »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam«, S. 437—444.

nichts.«[1]) Und an die buddhistischen Nonnenlieder (Therīgāthā) erinnern die Verse der Hetäre Piṅgalā, die beim Stelldichein ihres Liebsten beraubt wird und nach Überwindung ihres Schmerzes jene tiefe Seelenruhe erringt, die stets das höchste Ziel aller indischen Asketenweisheit gewesen ist — Verse, welche in die Worte ausklingen: »Ruhig schläft Piṅgalā, nachdem sie Wunschlosigkeit an Stelle der Wünsche und Hoffnungen gesetzt.«[2]) Wie zuweilen in den Upaniṣads[3]), so sind es auch in den Dialogen des Mahābhārata oft Leute verachteter Kaste und niedrigen Standes, welche im Besitze höchster Weisheit sind. So wird der Brahmane Kauśika von dem Dharmavyādha, dem frommen Jäger und Fleischhändler, über Philosophie und Moral belehrt, und insbesondere darüber, dafs nicht die Geburt, sondern tugendhafter Lebenswandel einen zum Brahmanen mache[4]). So tritt auch der Krämer Tulādhāra als Lehrer des brahmanischen Asketen Jājali auf[5]). Dieser Itihāsa-Dialog ist für die Geschichte der indischen Ethik so wichtig, dafs er verdient, hier im Auszug wiedergegeben zu werden:

Der Brahmane Jājali lebte als Einsiedler im Walde und gab sich den schrecklichsten Bufsübungen hin. In Lumpen und Felle gekleidet, von Schmutz starrend, streifte er in Regen und Sturm durch den Wald, hielt strenge Fasten und trotzte jeder Unbill der Witterung. Einst stand er, in Yoga versunken, wie ein Holzpfosten, ohne sich zu rühren, im Walde. Da kam ein Vogelpärchen auf ihn zugeflogen und baute sich in seinem vom Sturm zerzausten und durch Schmutz und Nässe verknoteten Haupthaar ein Nest. Als der Yogin dies merkte, rührte er sich nicht, sondern blieb unbeweglich wie eine Säule stehen, bis das Vogelweibchen in das Nest auf seinem Haupte Eier gelegt hatte, bis die Eier ausgebrütet und die jungen Vögel flügge geworden und hinweggeflogen waren. Nach dieser gewaltigen Askese rief Jājali, von Stolz erfüllt, jubelnd in den Wald hinaus: »Den Inbegriff aller Frömmigkeit habe ich erreicht.« Da antwortete ihm eine

---

[1]) XII, 178. Mithilā ist die Residenzstadt des Janaka. Vgl. Jātaka (ed. Fausböll) Bd. V, S. 252 (Vers 16 des Sonakajātaka Nr. 529) und Bd. VI, S. 54 (Nr. 539). R. O. Franke, WZKM. XX, 1906, S. 352 f.

[2]) XII, 174; 178, 7 f. Buddhistische Parallelen bringt R. O. Franke, WZKM. XX, 1906, S. 346 f. bei.

[3]) Siehe oben S. 199 f.

[4]) III, 207—216.

[5]) XII, 261—264. Jetzt vollständig übersetzt von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam«, S. 418—435.

himmlische Stimme aus den Lüften: »Du bist an Frömmigkeit nicht einmal dem Tulādhāra gleich, o Jājali, und nicht einmal dieser hochweise Tulādhāra, der in Benares lebt, darf so von sich sprechen, wie du da redest.« Da wurde Jājali sehr niedergeschlagen und begab sich zu Tulādhāra nach Benares, um zu sehen, wieso es dieser in der Frömmigkeit so weit gebracht habe. Tulādhāra aber ist ein Krämer in Benares, wo er einen offenen Laden hält und allerlei Gewürze, Heilkräuter u. dgl. verkauft. Auf Befragen des Brahmanen Jājali, worin denn seine vielgerühmte Frömmigkeit bestehe, antwortet er mit einer langen Rede über Moral, welche mit den Worten beginnt:

»Ich kenne, o Jājali, das ewige Gesetz mit allen seinen Geheimnissen: es ist unter den Menschen bekannt als die allen Wesen heilsame alte Lehre von der Liebe[1]). Eine Lebensweise, welche mit vollständiger Harmlosigkeit oder doch nur mit geringem Harm für alle Wesen verbunden ist — das ist die höchste Frömmigkeit; nach dieser lebe ich, o Jājali. Mit Holz und Gras, welches andere abgeschnitten haben, habe ich mir diese Hütte gebaut. Rotlack, Lotuswurzel, Lotusfasern, alle Arten von Wohlgerüchen, vielerlei Säfte und Tränke — mit Ausnahme von berauschenden Getränken — kaufe und verkaufe ich ohne Betrug. Derjenige, o Jājali, der ein Freund aller Wesen ist und sich stets an dem Wohl aller erfreut in Gedanken, Worten und Taten, der kennt das Sittengesetz. Ich kenne weder Gunst noch Ungunst, weder Liebe noch Hafs. Ich bin gleich gegen alle Wesen: siehe, Jājali, das ist mein Gelübde. Ich habe gleiche Wage[2]) für alle Wesen, o Jājali . . . Wenn einer sich vor keinem Wesen fürchtet, und kein Wesen sich vor ihm fürchtet, wenn einer für niemand Vorliebe hat und niemand hafst, dann wird er mit dem Brahman vereinigt . . .«

Es folgt dann eine lange Auseinandersetzung über Ahiṃsā, das Gebot des Nichtverletzens Es gibt kein höheres Gesetz als die Schonung aller Lebewesen. Darum ist auch die Viehzucht grausam, weil sie das Quälen und Töten von Tieren im Gefolge hat Grausam ist auch das Halten von Sklaven und der Handel mit lebenden Geschöpfen. Selbst der Ackerbau ist voll Sünde, denn der Pflug verwundet die Erde und tötet viele unschuldige Tiere Jājali wendet ein, dafs ohne Ackerbau und Viehzucht die Menschen nicht bestehen und nicht Nahrung finden könnten, und dafs auch Opfer unmöglich wären, wenn nicht Tiere getötet und Pflanzen vernichtet werden dürften. Darauf antwortet Tulādhāra mit einer langen Erörterung über das wahre Opfer, welches ohne Verlangen nach Lohn,

---

[1]) Maitra (im Pāli der Buddhisten metta) heifst »Freundschaft« und ist der technische Ausdruck für die Liebe zu allen Wesen, die sich von der christlichen Nächstenliebe dadurch unterscheidet, dafs sie sich über die Menschen hinaus auch auf die Tiere erstreckt.

[2]) Der Name des Krämers, Tulādhāra, bedeutet: »Der die Wage hält.«

ohne Priesterbetrug und ohne die Tötung lebender Wesen dargebracht werden müsse. Schliefslich ruft Tulādhāra auch die Vögel, welche in Jājalis Haupthaar genistet hatten, als Zeugen für seine Lehre auf, und auch sie bestätigen, dafs die wahre Religion in der Schonung aller Lebewesen bestehe.

Den scharfen Gegensatz zwischen der brahmanischen Moral und der des indischen Asketentums können wir aber nirgends so schön beobachten wie in dem Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn[1]), in welchem der Vater den Standpunkt des Brahmanen, der Sohn den des Asketen, der mit der Priesterreligion gebrochen hat, vertritt. Die von dem Sohne vertretene Lebensanschauung ist die der Buddhisten und der Jainas[2]), ohne aber auf diese beschränkt zu sein. Es wäre voreilig, wenn man den Dialog, von dem hier eine teilweise Übersetzung folgt, oder auch nur einzelne Verse desselben für »buddhistisch« oder »von den Buddhisten entlehnt« erklären würde:

Ein Brahmane, der am Lernen des Veda seine Freude fand, hatte einen verständigen Sohn, Verständig (Medhāvin) mit Namen. Dieser Sohn, welcher in allem, was auf die Erlösung, die Moral und das praktische Leben Bezug hat, bewandert war und das wahre Wesen der Welt durchschaute, redete zu dem Vater, der am Vedalernen seine Freude fand.

Der Sohn sprach: »Was soll denn, o Väterchen, der Weise und Verständige tun? Schnell schwindet ja das Leben der Menschen dahin. Sag mir doch das, o Vater, eins nach dem andern in zweckentsprechender Ordnung, damit ich tue, was gut und recht.«

Der Vater sprach: »Mein Sohn! Als Brahmanenschüler soll er zuerst die Vedas studieren. Dann trachte er nach Söhnen, damit er die Manen der Väter von Schuld reinige. Und nachdem er der Vorschrift gemäfs die heiligen Feuer angelegt und Opfer dargebracht hat, soll er sich in den Wald begeben und als Asket zu leben suchen.«[3])

---

[1]) XII, 175, in wenig abweichender Fassung XII, 277 wiederholt. Jetzt übersetzt von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam«, S. 118—122.

[2]) Fast jeder Vers, den hier im Mahābhārata der Sohn spricht, könnte ebenso gut in einem buddhistischen oder jinistischen Text vorkommen. Tatsächlich findet sich XII, 174, 7—9 in dem Uttarādhyayana-Sūtra (14, 21—23) der Jainas wieder, und XII, 174, 13 entspricht fast wörtlich den Versen des buddhistischen Dhammapada, 47 f.

[3]) Das ist die brahmanische Lehre von den Āśramas, siehe oben S. 202.

Der Sohn sprach: »Wie kannst du als Weiser so sprechen? Wo doch die Welt schwer heimgesucht und ringsum bedroht ist, während die Unentrinnbaren rastlos dahingleiten.«

Der Vater sprach: »Wie so ist die Welt schwer heimgesucht? Von wem ist sie ringsum bedroht? Wer sind die Unentrinnbaren, die rastlos dahingleiten? Warum erschreckst du mich denn so?«

Der Sohn sprach: »Vom Tode ist die Welt schwer heimgesucht, vom Alter ist sie ringsum bedroht. Und die unentrinnbaren Nächte[1]) kommen und gehen immerdar. Wenn ich also weiſs, daſs der Tod nicht Halt macht, wie kann ich da noch geduldig warten? Wie kann ich dahinleben, von solcher Erkenntnis durchdrungen? Wenn das Leben immer kürzer wird, wie Nacht um Nacht entschwindet, muſs doch der Weise erkennen, daſs unsere Tage nutzlos sind. Wie ein Fisch im seichten Wasser — wer könnte sich da noch glücklich fühlen? Ehe noch seine Wünsche erfüllt sind, tritt der Tod an den Menschen heran. Während er gleichsam Blumen pflückt, den Sinn auf anderes gerichtet, überfällt ihn der Tod, wie die Wölfin das Lämmlein, und geht mit ihm fort. . . . Was morgen zu tun ist, tue heute; am Morgen tue, was am Abend zu tun ist. Denn nicht wartet der Tod, ob du dein Werk vollendet oder nicht. Und wer weiſs, wessen Todesstunde heute kommen wird? Schon als Jüngling tue daher, was recht und gut ist; flüchtig ist ja das Leben. Hast du das Rechte getan, so wirst du Ruhm in diesem Leben und Glückseligkeit im Jenseits erlangen . . . Kaum geboren, folgen dem Sterblichen Tod und Alter bis ans Ende; behaftet mit diesen beiden sind alle Wesen, bewegliche und unbewegliche[2]). Wahrlich, nur der Anfang des Todes ist diese Sinnenlust des im Dorfe lebenden (Hausvaters); der Wald aber (in dem der Einsiedler wohnt) ist, wie der Veda lehrt, ein Sammelplatz für Götter. Diese Sinnenlust des im Dorfe Lebenden, — sie ist ein fesselndes Band; die Guten reiſsen es gleich entzwei, die Bösen zerreiſsen es nimmer Wer kein lebendes Wesen verletzt mit Gedanken, Worten oder Taten, der wird nicht durch Handlungen, welche des Lebens Endzweck verdrängen, gefesselt. . . . Wie sollte ein Mensch wie ich mörderische Tieropfer darbringen? Wie sollte ein Weiser, als wäre er ein Piśāca, gleichsam totbringende Kriegeropfer veranstalten? . . . Es gibt kein Auge gleich dem des Wissens; es gibt keine Askese gleich der der Wahrheit; es gibt kein Unglück gleich dem der Leidenschaft; es gibt kein Glück gleich dem der Entsagung. Im Selbst (Ātman) vom Selbst gezeugt, festgewurzelt im Selbst, werde ich auch ohne Nachkommenschaft im Selbst allein leben; — mich braucht keine Nachkommenschaft zu erretten. Es gibt keinen gröſseren Schatz für den Brahmanen, als Einsamkeit, Gleichmut, Wahrheit,

---

[1]) Die Inder rechnen die Zeit gewöhnlich nach Nächten und nicht nach Tagen.

[2]) Die »unbeweglichen« Wesen sind die Pflanzen

Tugend, Standhaftigkeit, Milde, Geradheit und Aufgeben aller Geschäfte. Was sollen dir Schätze, was sollen dir Verwandte, was soll dir ein Weib, o Brahmane, da du doch sterben wirst? Suche das in deinem Innern verborgene Selbst (den Ātman)! Wohin sind deine Ahnen, wohin ist dein Vater gegangen?«

So klingt dieser, scheinbar ganz in buddhistischen Gedankenkreisen sich bewegende Dialog in die Ātman-Lehre des Vedānta aus, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben [1]). Und es ist dies durchaus nicht auffällig. Die alten indischen Asketensekten unterschieden sich kaum schärfer voneinander, als etwa die verschiedenen protestantischen Sekten im heutigen Grofsbritannien. Es ist daher auch kein Wunder, dafs sich in den erbaulichen Geschichten, Dialogen und Weisheitssprüchen der in das Mahābhārata aufgenommenen Asketendichtung so viele Anklänge an die Upaniṣads, ebenso wie an die heiligen Texte der Buddhisten und der Jainas finden.

Die lehrhaften Abschnitte des Mahābhārata.

Die meisten der im vorhergehenden Kapitel besprochenen Itihāsas und Itihāsa-Saṃvādas finden sich in den zahlreichen und umfangreichen lehrhaften Abschnitten des Mahābhārata. Solche bald kürzere, bald längere Abschnitte finden sich verstreut in fast allen Büchern des Mahābhārata, und sie handeln über die drei Dinge, welche die Inder mit den Namen Nīti, d. h. Lebensklugheit, insbesondere für Könige, daher auch »Politik«, Dharma, d. h. sowohl systematisches Recht als auch allgemeine Moral, und Mokṣa, d. h. »Erlösung« als das Endziel aller Philosophie, bezeichnen. Aber nicht immer werden diese Dinge in der Form von anmutigen Erzählungen und schönen Sprüchen vorgetragen, sondern wir finden auch lange Abschnitte, welche die trockensten Auseinandersetzungen — namentlich über Philosophie im XII. und über Recht im XIII. Buche — enthalten.

Schon aus unserer Inhaltsangabe [2]) ist ersichtlich, dafs die Bücher XII und XIII mit dem eigentlichen Epos gar nichts zu tun haben, sondern dafs die im XIV. Buche erzählten Begebenheiten unmittelbar an den Schlufs des XI. Buches anknüpfen. Die Einfügung dieser beiden umfangreichen Bücher ist aber

---

[1]) Oben S. 210 ff.

[2]) Vgl. oben S. 315.

durch die sonderbare Legende ermöglicht, deren wir schon oben gedacht haben. Bhīṣma, von unzähligen Pfeilen durchbohrt, liegt auf dem Schlachtfelde, beschliefst aber, da er sich die Todesstunde selbst bestimmen kann, erst ein halbes Jahr später zu sterben[1]. Diese Zwischenzeit benützt der auf den Tod verwundete Held, der zugleich Rechtsgelehrter, Theologe und Yogin ist, um dem Yudhiṣṭhira Vorträge über Philosophie, Moral und Recht zu halten. Und zwar beginnt das XII. Buch damit, dafs Yudhiṣṭhira ganz verzweifelt darüber ist, dafs so viele wackere Krieger und nahe Verwandte hingemordet worden sind. Er ergeht sich in Selbstanklagen und beschliefst in seiner Verzweiflung, sich von der Welt zurückzuziehen und als Waldeinsiedler sein Leben zu beschliefsen. Die Brüder suchen ihn davon abzubringen, und dies gibt Anlafs zu langen Auseinandersetzungen darüber, ob Entsagung und Weltflucht das richtige seien oder aber die Ausübung der Pflichten als Hausvater und König. Auch der weise Vyāsa ist zugegen und erklärt, dafs ein König zuerst alle seine Pflichten erfüllen und sich erst am Abend seines Lebens in den Wald zurückziehen solle. Er verweist aber den Yudhiṣṭhira auf Bhīṣma, der ihm alle Belehrung über die Pflichten eines Königs erteilen werde. So begibt sich denn in der Tat Yudhiṣṭhira, nachdem er sich hat zum König weihen lassen, mit grofsem Gefolge zu dem noch immer auf dem Schlachtfeld liegenden Bhīṣma, um ihn zunächst über die Pflichten eines Königs und weiterhin über andere Dinge zu befragen. Die Reden des Bhīṣma über Recht, Moral und Philosophie füllen die Bücher XII und XIII.

Die erste Hälfte des XII. Buches (Šānti-Parvan), aus den zwei Abschnitten »Belehrung über die Königspflichten« und »Belehrung über das Gesetz in Fällen von Not und Gefahr«[2] bestehend, handelt vor allem über die Würde und die Pflichten eines Königs, wobei gelegentlich Lehren der Politik (nīti) eingeschaltet werden, des weiteren aber auch über die Pflichten der vier Kasten und der vier Lebensstufen (Āšramas) überhaupt, über Pflichten gegen Eltern und Lehrer, über das richtige Ver-

[1]) Siehe oben S. 307 Anm.

[2]) Rājadharmānušāsana-parvan (1—130) und āpaddharmānušāsana-parvan (131—173).

halten in Not und Gefahr, über Selbstbezähmung, Askese und Wahrheitsliebe, über das Verhältnis der drei Lebensziele [1]) u. dgl. mehr. Die zweite Hälfte des Buches, den Abschnitt der »Belehrung über die Pflichten, welche zur Erlösung führen« [2]), enthaltend, ist hauptsächlich philosophischen Inhalts. Doch finden wir auch hier neben langen, trockenen und oft verworrenen Auseinandersetzungen über die Kosmogonie, die Psychologie, die Grundlagen der Ethik oder die Erlösungslehre auch viele der schönsten Legenden, Parabeln, Dialoge und moralischen Sentenzen, von denen einige bereits im vorhergehenden Kapitel besprochen worden sind. Und während dieses XII. Buch als Ganzes nur ein kunstlos zusammengewürfeltes Sammelsurium darstellt, enthält es doch viele kostbare Perlen der Poesie und der Weisheit. Auch als Quelle für die Geschichte der indischen Philosophie ist dieses Buch von unschätzbarem Wert.

Während das XII. Buch in gewissem Sinne als ein »Lehrbuch der Philosophie« bezeichnet werden kann, ist das XIII. Buch (Anušāsana-Parvan) im wesentlichen nichts anderes als ein Lehrbuch des Rechts. Ja, es gibt ganze grofse Stücke in diesem Buch, welche entweder Zitate aus oder genaue Parallelstellen zu bekannten Rechtsbüchern — z. B. dem des Manu — enthalten. Wir werden in einem folgenden Abschnitte sehen, dafs auch die indische Rechtslitteratur zum grofsen Teil aus metrischen Lehrbüchern besteht und zur didaktischen Poesie gehört. Das XIII. Buch des Mahābhārata unterscheidet sich von anderen Rechtsbüchern (Dharmašāstras) nur dadurch, dafs die trockene Darstellung oft durch die Erzählung von — meist höchst einfältigen und geschmacklosen — Legenden [3]) unterbrochen wird. Während das XII. Buch, wenn es auch nicht zum ursprünglichen Epos gehörte, doch schon in verhältnismäfsig früher Zeit eingefügt worden sein dürfte, kann in bezug auf das XIII. Buch kaum ein Zweifel darüber herrschen, dafs es noch viel später zu einem Bestandteil des Mahābhārata gemacht worden ist. Es trägt alle Spuren eines recht modernen Machwerkes an sich. Nirgends im Mahābhārata werden, um nur eines zu erwähnen,

[1]) Dharma, artha und kāma, vgl. oben S. 272 Anm.

[2]) Mokṣadharmānušāsana (174 ff.), vollständig übersetzt in Deussens »Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam«.

[3]) Von der Art, wie die oben S. 347 f. angeführten.

die Ansprüche der Brahmanen auf Vorherrschaft über alle anderen Gesellschaftsschichten in so anmaſsender und übertriebener Weise geltend gemacht als im XIII. Buch. Ein groſser Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Dānadharma, d. h. den Gesetzen und Vorschriften über die Freigebigkeit. Unter »Freigebigkeit« ist aber stets nur das Beschenken von Brahmanen zu verstehen.

Auſser in diesen beiden Büchern finden wir, wenn wir von kleineren über ein oder zwei Gesänge nicht hinausgehenden Stücken absehen, gröſsere lehrhafte Abschnitte noch im III., V., VI., XI. und XIV. Buche. Wir finden da im III. Buch (28—33) eine lange Unterhaltung zwischen Draupadī, Yudhiṣṭhira und Bhīma über ethische Fragen, wobei Draupadī ein Zwiegespräch zwischen Bali und Prahlāda und eine »Nīti des Bṛhaspati«[1]) zitiert. In demselben Buche finden wir (205—216) die Auseinandersetzungen des Mārkaṇḍeya über die Tugenden der Frauen (205 f.), über die Schonung der Lebewesen (Ahiṃsā, 206—208), über die Macht des Schicksals, Weltentsagung und Erlösung, über Lehren der Sāṅkhyaphilosophie (210) und des Vedānta (211), über die Pflichten gegen die Eltern (214 ff.) u. a. Das V. Buch enthält lange Vorträge des Vidura über Moral und Lebensklugheit (33—40) und die philosophischen Lehren des ewig jungen Sanatsujāta (41—46). Im VI. Buche (25—42) begegnet uns die berühmte Bhagavadgītā, zu welcher die im XIV. Buche (16—51) enthaltene Anugītā eine Art Fortsetzung oder Ergänzung bildet[2]). Die Trostreden des Vidura im XI. Buche (2—7) bewegen sich wieder auf dem Gebiete der Ethik.

Von allen diesen lehrhaften Stücken des Mahābhārata ist keines zu solcher Beliebtheit und Berühmheit gelangt als die Bhagavadgītā[3]) oder das »Gotteslied«. In Indien selbst gibt

[1]) III, 32, 61.

[2]) Die drei philosophischen Gedichte Bhagavadgītā, Sanatsujātīya und Anugītā sind von Kâshinâth Trimbak Telang im 8. Band der »Sacred Books of the East« ins Englische übersetzt worden; jetzt auch ins Deutsche von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahābhāratam«.

[3]) Der vollständige Titel ist Bhagavadgītā upaniṣadaḥ, »die von dem Erhabenen vorgetragenen Geheimlehren«. Bhagavat »der

es kaum ein Buch, welches so viel gelesen und so hoch geachtet wird wie die Bhagavadgītā. Es ist das heilige Buch der Bhāgavatas, einer viṣṇuitischen Sekte, es ist aber ein Andachts- und Erbauungsbuch für jeden Inder, welcher Sekte immer er angehören mag. Von einem König von Kaschmir, dem 883 n. Chr. gestorbenen Avantivarman, erzählt der Geschichtschreiber Kalhaṇa [1]), dafs er in seiner Todesstunde sich die Bhagavadgītā vom Anfang bis zum Ende habe vorlesen lassen, worauf er, an Viṣṇus Himmelssitz denkend, frohgemut seinen Geist aufgab. Und er ist nicht der einzige Inder gewesen, der in seiner Todesstunde in diesem Buche Trost gefunden. Viele gebildete Hindus gibt es noch heute, welche das ganze Gedicht auswendig wissen. Zahllos sind die Handschriften, die von demselben erhalten sind. Und seitdem es im Jahre 1809 zum erstenmal in Kalkutta gedruckt worden ist, vergeht kaum ein Jahr, wo nicht irgendein Neudruck des Werkes in Indien erscheint. Zahlreich sind auch die Übertragungen in neuindische Sprachen.

In Europa wurde das Gedicht zuerst durch die englische Übersetzung von Chas. Wilkins (London 1785) bekannt. Von grofser Wichtigkeit war die kritische Textausgabe durch August Wilhelm von Schlegel [2]), welcher eine lateinische Übersetzung beigegeben war. Durch diese Arbeit wurde Wilhelm von Humboldt mit dem Gedichte bekannt, und es wurde bereits erwähnt [3]), wie sehr er sich für dasselbe begeistert hat. Er stellte die Bhagavadgītā hoch über Lukrez und selbst über Parmenides und Empedokles und erklärte, »dafs diese Episode des Mahābhārata das schönste, ja vielleicht das einzige wahrhaft philosophische Gedicht ist, das alle uns bekannten Litteraturen aufzuweisen haben«. In einer grofsen Abhandlung der Berliner Akademie (1825—26) »Über

---

Erhabene, der Verehrungswürdige« ist der Beiname des als Kṛṣṇa verkörperten Gottes Viṣṇu, der die in dem Gedicht enthaltenen Lehren dem Arjuna vorträgt. Aufser »Bhagavadgītā« ist in Indien auch der kurze Titel »Gītā« (d. h. »das Lied« par excellence) sehr geläufig.

1) Rājataraṅgiṇī V, 125.

2) Vgl. oben S. 10 u. 15. Die englische Übersetzung von Wilkins hat Fr. Majer in Jul. Klaproths »Asiat. Magazin« Bd. I. u. II (Weimar 1802) ins Deutsche übertragen. Einige Verse der Bhagavadgītā hat auch Herder in den »Gedanken einiger Brahmanen« übersetzt.

3) Oben S. 16 f. Vgl. Ges. Werke von W. v. Humboldt I, S. 96 und 111.

die unter dem Namen Bhagavadgītā bekannte Episode des Mahābhārata«[1]) und in einer ausführlichen Besprechung der Schlegelschen Ausgabe und Übersetzung[2]) beschäftigte sich Wilhelm von Humboldt eingehend mit dem Gedicht. Es wurde mehrfach ins Deutsche übersetzt, 1834 von C. R. S. Peiper, 1869 von Fr. Lorinser und 1870 von R. Boxberger[3]). Die genauesten und zuverlässigsten Übersetzungen sind aber jetzt die von R. Garbe[4]) und P. Deussen[5]).

Das Gedicht findet sich an einer Stelle, wo man es am allerwenigsten vermuten würde — am Anfange des VI. Buches, wo die grofsen Kampfschilderungen beginnen. Alle Vorbereitungen zur Schlacht sind getroffen. Die beiden Heere stehen einander kampfbereit gegenüber. Da läfst Arjuna den Streitwagen zwischen den beiden Heeren Halt machen und überschaut die zum Kampfe gerüsteten Scharen der Kauravas und Pāṇḍavas. Und wie er da auf beiden Seiten »Väter und Grofsväter, Lehrer, Oheime und Brüder, Söhne und Enkel, Freunde, Schwäher und Genossen« sieht, da übermannt ihn ein Gefühl des tiefsten Mitleids; Entsetzen ergreift ihn bei dem Gedanken, dafs er gegen Verwandte und Freunde kämpfen solle; Sünde und Wahnsinn scheint es ihm, diejenigen morden zu wollen, um derentwillen man sonst in den Kampf zieht. Da ihm aber Kṛṣṇa Schwäche und weichliche Gesinnung vorwirft, erklärt Arjuna, dafs er ganz

---

[1]) Auch Ges. Werke I, 26—109.

[2]) In Schlegels »Indischer Bibliothek« Bd. II, 1824, S. 218 ff., 328 ff. Auch Ges. Werke I, 110—184.

[3]) Sehr wertvoll ist die oben S. 365 Anm. 2 erwähnte englische Übersetzung von Telang. Hingegen ist die deutsche Übersetzung von Franz Hartmann (Braunschweig 1892) für moderne Theosophen, welche sie »im Sonnenlichte des göttlichen Geistes« (Vorrede des Übers.) zu lesen imstande sind, gemacht, kann daher gewöhnlichen Sterblichen nicht empfohlen werden.

[4]) Die Bhagavadgîtâ, aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905. Diese Übersetzung ist philologisch genau und gibt den philosophischen Inhalt der Dichtung zuverlässig wieder. Von deren dichterischem Gehalt gibt sie allerdings keine Vorstellung und beabsichtigt das auch nicht. Von den poetischen Übersetzungen ziehe ich die reimlose Peipers den gereimten Versen Boxbergers vor. Lorinsers Übersetzung ist ebenso undichterisch wie undeutsch.

[5]) Siehe oben S. 273 Anm.

ratlos dastehe, dafs er nicht wisse, ob es besser sei, zu siegen oder sich besiegen zu lassen, und er bittet schliefslich den Kṛṣṇa, ihn darüber zu belehren, was er denn eigentlich in diesem Zwiespalt der Pflichten tun solle. Darauf antwortet ihm Kṛṣṇa mit einer eingehenden philosophischen Auseinandersetzung, deren unmittelbarer Zweck der ist, den Arjuna zu überzeugen, dafs es seine Pflicht als Krieger sei, zu kämpfen, was auch immer die Folgen sein mögen. So sagt er:

»Du beklagst diejenigen, welche nicht zu beklagen sind, wenn du gleich verständige Worte redest. Der Weise klagt nicht um die Lebenden und nicht um die Toten. Niemals hat es eine Zeit gegeben, wo ich nicht war, niemals eine Zeit, wo du nicht warst, niemals eine Zeit, wo diese Könige hier nicht waren; und keiner von uns wird jemals aufhören zu sein. Wie der Mensch in diesem seinem Körper Kindheit, Jugend und Alter erlangt, so erlangt er auch (nach dem Tode) einen anderen Körper: der Weise wird daran nicht irre ... Vergänglich sind nur diese Leiber an dem ewigen, unvergänglichen, unvernichtbaren Menschen; darum kämpfe nur, o Bharatasprofs! Wer da den einen für den Töter erklärt und den anderen für getötet hält, — die wissen beide nichts. Denn der Mensch tötet nicht und wird nicht getötet. Er wird nicht geboren und stirbt niemals und niemals wird er, wenn er einmal entstanden ist, aufhören zu sein. Ungeboren, beständig, ewig und uranfänglich, wird er nicht getötet, wenn der Leib getötet wird ... Wie ein Mann alte Kleider abwirft und andere neue anzieht, so wirft der Mensch die alten Leiber ab und nimmt andere neue an. Ihn verwundet kein Schwert, ihn brennt kein Feuer, ihn netzt kein Wasser, ihn dörrt kein Wind aus ... Wenn du dies alles erkannt hast, sollst du um ihn nicht klagen ...«

Kṛṣṇa sagt also: Es ist kein Grund zur Klage über das bevorstehende Morden, denn der Mensch selbst, d. h. der Geist, ist ewig und unvernichtbar, nur die Leiber sind es, welche vernichtet werden. Und daran knüpft er die Mahnung an Arjuna, er möge seiner Pflicht als Krieger eingedenk in den gerechten Kampf ziehen. Glücklich der Krieger, dem ein solcher Kampf zuteil wird, der ihm die Tore zum Himmel öffnet! Wenn er nicht kämpfe, so lade er Schande auf sich, die schlimmer sei als der Tod. Wenn er in der Schlacht falle, sei ihm der Himmel gewifs; siege er, so werde er die Erde beherrschen. Darum müsse er auf jeden Fall kämpfen. Mit dieser Rede des Helden Kṛṣṇa stehen aber alle folgenden Auseinandersetzungen des Weisen Kṛṣṇa und später des Gottes — denn im Verlaufe

der Dichtung ist es mehr und mehr der Gott Kṛṣṇa, welcher zu Arjuna spricht — in unvereinbarem Widerspruche. Denn alle weiteren Erörterungen der Bhagavadgītā über die Ethik des Handelns gipfeln in der Lehre, daſs der Mensch zwar seiner Pflicht gemäſs handeln solle, jedoch ohne alle Rücksicht auf Erfolg oder Miſserfolg, ohne sich um den zu erwartenden Lohn zu kümmern. Denn nur ein solches wunschloses Handeln läſst sich mit dem eigentlichen Sittlichkeitsideal, welches in dem Aufgeben aller Werke, im Nichthandeln, in der völligen Weltentsagung besteht, einigermaſsen vereinigen. Und eigentlich zieht sich trotzdem noch durch das ganze Gedicht ein ungelöster Widerspruch zwischen der quietistischen Asketenmoral, welcher die in Weltabgeschiedenheit gepflogene Meditation und das Streben nach höchster Erkenntnis als Weg zum Heil erscheint, und der in Indien unter den Philosophen wenigstens nie recht anerkannten Moral des Handelns. Zwar lehrt Kṛṣṇa, daſs es zwei Wege zum Heile gebe, den Weg der Erkenntnis und den Weg des Handelns. Solange aber der Geist an den Körper gebunden ist, wäre es nur Heuchelei zu sagen, daſs der Mensch, ohne zu handeln, leben könne. Denn mit der Materie sind stets die drei »Qualitäten« [Guṇas[1])] — Güte, Leidenschaft und Finsternis — verbunden, durch welche notwendigerweise Handlungen entstehen. Was der Mensch tun kann, ist also nur das, daſs er ohne Wünsche, ohne Begierden seine Pflicht tue. Denn »wie das Feuer vom Rauch, wie der Spiegel vom Schmutz verdeckt wird, wie die Frucht im Mutterleibe von der Eihaut umhüllt ist, so ist die Erkenntnis von der Begierde, dieser ewigen Feindin des Erkennenden, umhüllt«[2]). Wer also wunschlos handelt, der kommt dem eigentlichen Ideal, welches doch auf dem Wege der Erkenntnis liegt, am nächsten. Wie hoch die Bhagavadgītā die Erkenntnis als Heilsweg stellt, das zeigen die Verse (IV, 36 f.):

»Und wärest du auch der Sündigste unter allen Sündigen, mit dem Boote der Erkenntnis wirst du über alle Sünden hinwegkommen. Wie das Feuer, sobald es entflammt ist, das Brennholz in Asche ver-

---

[1]) Die Lehre von den drei Guṇas gehört zum System der Sāṅkhya-Philosophie.

[2]) Bhag. III, 38 f.

wandelt, o Arjuna, so verwandelt das Feuer der Erkenntnis alle Handlungen zu Asche.«

Und auch nach der Bhagavadgītā ist derjenige ein Yogin — das Ideal des Heiligen und Weisen —, der, von allem Irdischen völlig abgewandt, nur sinnend nach Erkenntnis strebt. Der Yogin bewahrt seine Seelenruhe »in Kälte und Hitze, in Freud und Leid, in Ehre und Unehre«. Eine Erdscholle, ein Stein und ein Goldklumpen gelten ihm gleich. Er ist ein und derselbe gegen Freunde und Feinde, gegen Fremde und Verwandte, gegen Gute und Böse. An einsamem Orte in Versenkung sitzend, »blickt er, ohne sich zu rühren, auf seine Nasenspitze«. »'Wie ein Licht an einem windstillen Orte nicht flackert': das ist das altbekannte Gleichnis für den Yogin, der sein Denken im Zaume hält und sich ganz der Versenkung (Yoga) hingibt« [1]). Während aber doch in den Upaniṣads [2]) das Sinnen und Denken als der einzige Weg zum Erkennen und zum Heil gilt, kennt die Bhagavadgītā noch einen anderen Weg, den der Bhakti, d. h. der Liebe zu Gott [3]). Auf die Frage des Arjuna, ob denn

---

[1]) VI, 7—19. In einem Brief an Gentz schreibt Wilh. v. Humboldt, jener werde begreifen, wie sehr das indische Gedicht auf ihn wirken mufste. »Denn ich bin den Vertieften (d. i. den Yogins), von denen darin die Rede ist, so unähnlich nicht.« (Schriften von Friedrich von Gentz, herausg. von G. Schlesier. Mannheim 1840. V, S. 300.)

[2]) Vgl. oben S. 222.

[3]) Diese Idee der Bhakti oder Gottesliebe ist es, welche uns mehr als irgend etwas anderes in der Bhagavadgītā an christliche Gedankenkreise erinnert. Auch sonst sind die Anklänge an christliche Vorstellungen so stark, dafs der Versuch F. Lorinsers in dem Anhange zu seiner Übersetzung (Breslau 1869), christliche Einflüsse in der Bhagavadgītā nachzuweisen, von vornherein nicht abzulehnen ist. Aber gerade die eingehende Untersuchung Lorinsers beweist, dafs wir es hier mit einem religionsgeschichtlich hoch interessanten Parallelismus der Entwicklung und nicht mit einem Fall von Entlehnung zu tun haben. Lorinser ist überzeugt, »dafs der Verfasser der Bhagavadgītā nicht nur die Schriften des Neuen Testaments gekannt und vielfach benützt, sondern auch in sein System überhaupt christliche Ideen und Anschauungen verwoben hat«, und er will beweisen, »dafs dieses vielbewunderte Denkmal altindischen Geistes, dieses schönste und erhabenste didaktische Gedicht, welches als eine der edelsten Blüten heidnischer Weltweisheit betrachtet werden kann, gerade seine reinsten und am meisten gepriesenen Lehren zum grofsen Teil« christlichen

derjenige, welcher nicht imstande sei, seinen Geist ganz und ausschliefslich auf die Versenkung zu lenken, verloren sei, antwortet Kṛṣṇa: »Keiner, der Gutes getan hat, ist ganz verloren.« Wer in dieser Welt seine Pflicht getan hat, wird nach dem Tode, seinem Verdienste entsprechend, in einer guten frommen Familie wiedergeboren und erlangt nach mehreren Wiedergeburten allmählich die Fähigkeit, ein Yogin zu werden. »Unter allen Yogins,« sagt Kṛṣṇa [1]), »wird derjenige von mir für den Ergebensten erachtet, welcher mit seinem auf mich gerichteten inneren Selbst glaubensvoll mich liebt.« Aus der Gottesliebe entspringt erst die Gotteserkenntnis und die wahre Erlösung. Das lehrt Kṛṣṇa immer wieder:

»Ja selbst wenn ein sehr schlechter Mensch mich und keinen anderen verehrt, so mufs er für gut erachtet werden; denn er hat die richtige Überzeugung. Alsbald wird er rechtschaffenen Herzens und gelangt auf immerdar zur Seelenruhe. Sei überzeugt, o Sohn der Kuntī: Keiner, der mich liebt, ist verloren! Selbst diejenigen, o Arjuna, welche von schlechter Geburt sind, selbst die Frauen, die Vaiśyas und die Śūdras, wenn sie zu mir ihre Zuflucht nehmen, erreichen das höchste Ziel — um wie viel mehr denn heilige Brahmanen und königliche Weise, die mich lieben . . .« [2]).

Auch das sittliche Handeln und alle Tugenden des Yogin erhalten ihren Hauptwert erst durch die Gottesliebe:

Quellen verdankt. Von solchen Tendenzen geleitet, hat Lorinser alles verglichen, was sich nur halbwegs vergleichen läfst. Aber von den mehr als hundert Parallelstellen aus den Evangelien, welche Lorinser zu Stellen der Bhagavadgītā anführt, sind höchstens 25 von der Art, dafs eine Entlehnung denkbar wäre. In keinem einzigen Fall jedoch ist die Ähnlichkeit eine solche, dafs die Annahme einer Entlehnung wahrscheinlicher wäre als die einer zufälligen Übereinstimmung. Auch die Gottesliebe ist ja nicht auf das Christentum beschränkt. Ich erinnere nur an den Sufiismus, in welchem sie keine geringere Rolle spielt als bei den christlichen Mystikern. Die Ausführungen Lorinsers haben auch bisher keinen Indologen überzeugt. Selbst A. Weber, der (»Griechen in Indien«, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1890, S. 930) die Bhakti auf christliche Einflüsse zurückführt, meint doch, dafs Lorinser zu weit gehe. Vgl. auch A. Barth, The Religions of India, transl. by J. Wood, London 1889, p. 220 f. und Garbe a. a. O. S. 32 f. u. 55 ff.

[1]) VI, 47.

[2]) IX, 30—33.

»Derjenige Verehrer von mir, der keinen Hafs hegt gegen irgendein Wesen, sondern nur voll Liebe und Erbarmen ist, der uneigennützig und selbstlos, in Glück und Unglück gleich, nachsichtig, zufrieden, stets der Betrachtung ergeben sich selbst bezähmt und unerschütterlich seinen Geist und seinen Verstand auf mich gerichtet hat, — der ist mir lieb. Vor wem die Menschen nicht zittern, und wer vor den Menschen nicht zittert, wer von Freude und Zorn, von Angst und Aufregung frei ist, — der ist mir lieb. Der Verehrer von mir, der sich um diese Welt nicht kümmert, der rein, klug, gleichmütig und gegen Schmerz unempfindlich ist und alles Handeln aufgegeben hat, — der ist mir lieb.«[1])

Der Kern aller ethischen Lehren der Bhagavadgītā ist aber in dem Verse enthalten, welchen die Kommentatoren mit Recht als den »Quintessenz-Vers« bezeichnen[2]):

»Wer alle seine Werke um meinetwillen tut, wer mir ganz ergeben ist, wer mich liebt, vom Haften am Irdischen frei und ohne Hafs gegen irgendein Wesen ist, der geht zu mir ein, o Pāṇḍusprofs.«

Hier ist auch ausgesprochen, worin nach der Bhagavadgītā die Erlösung oder das höchste Heil besteht: in dem Eingehen zu Gott. Dieses aber ist zu verstehen »als Erhebung der Seele zu gottähnlichem Dasein, als individuelle Fortdauer in der Gegenwart Gottes«[3]).

Es sind also drei Wege, welche zu diesem Ziele führen: der Weg des pflichtgemäfsen Handelns, der Weg der Erkenntnis und der Weg der Gottesliebe. Und es wird wenigstens versucht — wenn auch der Versuch nicht immer glücklich ist —, die drei Wege miteinander in Einklang zu bringen. Der erste Weg läfst sich ja mit dem dritten vereinigen, und die Gottesliebe führt zur Gotteserkenntnis, trifft also mit dem zweiten Wege zusammen. So kann man über die Widersprüche in bezug auf die ethischen Lehren der Bhagavadgītā einigermafsen hinwegkommen. Viel ernster ist aber ein anderer Widerspruch, der sich durch das ganze Gedicht hindurchzieht, und der jedem Leser, der nicht ein gläubiger Hindu oder ein schwärmerischer Theosoph ist, auffallen mufs. Alles, was wir bisher angeführt haben, insbesondere aber die so sehr hervorgehobene Bhakti

---

[1]) XII, 13—16.
[2]) XI, 55.
[3]) Garbe a. a. O. S. 54.

oder Gottesliebe, weist auf den Glauben an einen persönlichen Gott hin. Neben diesen streng theistischen Anschauungen werden nun sehr oft auch rein pantheistische Ausführungen im Sinne der Brahman-Ātman-Lehre der Upaniṣads vorgetragen. Dies geschieht aber nicht etwa in der Weise (wie das in Indien öfters vorgekommen ist), dafs die Lehre vom persönlichen Gott als eine niedrigere für das Volk (exoterische), die pantheistische Lehre von der Weltseele hingegen als eine höhere für die Weisen (esoterische) hingestellt würde; auch nicht in der Weise (wofür es gleichfalls in Indien Beispiele gibt), dafs man Theismus und Pantheismus absichtlich verbunden und die Weltseele mit dem persönlichen Gott identifiziert hätte; sondern in der Bhagavadgītā stehen die Widersprüche ganz unvermittelt nebeneinander. Es folgen Verse auf Verse, in denen Kṛṣṇa von sich als dem höchsten Gott und Schöpfer spricht, und mitten darunter wieder Verse, in denen das Brahman, die Weltseele, ganz im Stile der Upaniṣads und der Vedāntaphilosophie als das einzige und höchste Weltprinzip erklärt wird. Man hat daher früher vielfach angenommen, dafs die Bhagavadgītā ursprünglich ein pantheistisches Gedicht gewesen sei, das in späterer Zeit von den Verehrern des Gottes Viṣṇu in ein theistisches Gedicht umgearbeitet worden wäre.

Es ist aber, glaube ich, Garbe vollständig gelungen nachzuweisen, dafs sich die Sache umgekehrt verhält. Die Bhagavadgītā ist ihrer ganzen Anlage nach durchaus theistisch, und die pantheistischen Stellen lassen sich verhältnismäfsig leicht ausscheiden. Von den 700 Versen des Gedichtes hat Garbe 170 als unecht, d. h. als vom Standpunkte der Vedāntaphilosophie und der orthodox-brahmanischen Religion später eingeschoben, nachgewiesen. Wenn wir das Gedicht mit Auslassung der von Garbe in seiner Übersetzung kleingedruckten Stellen lesen, so ergibt sich, dafs dadurch keine Lücke entsteht, und dafs sogar an vielen Stellen durch Weglassung der so bezeichneten Verse ein unterbrochener Zusammenhang wiederhergestellt wird. Es spricht auch durchaus für die Richtigkeit der Garbeschen Auffassung, dafs unter den 170 von ihm ausgeschiedenen Versen höchstens etwa zehn oder zwölf genannt werden können, die irgendwelche poetische Schönheiten aufweisen. Es ist dies um so bemerkenswerter, als Garbe selbst die Bhagavadgītā als

dichterische Schöpfung nicht sehr hoch einschätzt und daher diese ästhetische Erwägung gar nicht beibringt.

Wenn wir das Gedicht, so wie es uns vorliegt, unbefangen und kritisch lesen, müssen wir uns in der Tat darüber fast wundern, dafs es im Osten wie im Westen so viel Begeisterung erregt hat. Denn O. Böhtlingk[1]) hat gewifs nicht unrecht, wenn er sagt, dafs unser Gedicht »neben vielen hohen und schönen Gedanken auch nicht wenige Schwächen, Widersprüche . . ., Wiederholungen, Übertreibungen, Abgeschmacktheiten und Widerlichkeiten« enthalte. Es ist aber zum mindesten fraglich, ob nicht gerade die Stellen, für welche dieser Vorwurf zutrifft, auch aus anderen Gründen als unecht auszuscheiden sein werden. Ich glaube dies um so mehr annehmen zu müssen, als ich die alte und echte Bhagavadgītā für das Werk eines wahren und grofsen Dichters halte.

Nicht die Gedankentiefe, nicht die unergründliche Weisheit, die nach der Ansicht der meisten indischen und so vieler europäischer Gelehrten in dieser Dichtung stecken soll, ist es, was die Bhagavadgītā sowohl in Indien als auch in Europa so berühmt und beliebt gemacht hat; sondern durch ihren dichterischen Gehalt — die Gewalt der Sprache, die Pracht der Bilder und Vergleiche, den Hauch des Weihe- und Stimmungsvollen, der über die Dichtung ausgebreitet ist — hat sie zu allen Zeiten auf empfängliche Gemüter einen so tiefen Eindruck gemacht.

Dafs aber die Bhagavadgītā in ihrer jetzigen Gestalt (welche sie übrigens wahrscheinlich schon in den ersten Jahrhunderten nach Chr. hatte) in Indien selbst das beliebteste religiöse Erbauungsbuch geworden und bis heute geblieben ist, wird nicht zum wenigsten gerade dem Umstand zuzuschreiben sein, dafs in ihr die einander widersprechendsten philosophischen Lehren und religiösen Anschauungen zu einem Mischmasch vereinigt sind. Die alte Bhagavadgītā stand ohne Zweifel — das hat Garbe bewiesen — in philosophischer Beziehung auf dem Standpunkt der Sāṅkhya-Philosophie[2]). Dieses System lehrt die absolute

---

[1]) »Bemerkungen zur Bhagavadgîtâ« in den Berichten der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1897.

[2]) Garbe a. a. O. S. 42. Kapila, der Begründer des Sāṅkhya-Systems, wird X, 26 als erster der Heiligen (Munis) genannt. Das Wort Sāṅkhya bedeutet nach Garbe »Aufzählungslehre« (von saṅkhyā, »Zahl«), nach anderen etwa »Unterscheidungslehre«.

Verschiedenheit des geistigen und ungeistigen Prinzips, behauptet eine Vielheit von Seelen und die Unabhängigkeit und Ewigkeit der Materie, es erklärt die Schöpfung als eine Entfaltung der Welt aus der Urmaterie; und wenn es gleich den Upaniṣads die Erlösung von der Erkenntnis abhängig macht, so versteht es doch unter »Erkenntnis« das Wissen von der Verschiedenheit von Geist und Materie [1]). Alle diese Lehren sind der Einheitslehre, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben, schnurstracks entgegengesetzt. Und doch findet der Vedānta-Philosoph in unserer Bhagavadgītā auch seine eigenen Lehren wieder. Mit dem Sāṅkhya-System enge verbunden ist aber das System des Yoga; die Grundanschauungen beider Systeme sind dieselben, nur daſs das Sāṅkhya mehr Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik ist, während der Yoga ein System der »praktischen Philosophie« darstellt. In der Bhagavadgītā ist Yoga geradezu die Lehre vom pflichtgemäſsen Handeln, Sāṅkhya die Theorie von der richtigen Erkenntnis [2]); das Gedicht wird wohl auch als ein »Lehrbuch des Yoga« bezeichnet, und »Sāṅkhya-Yoga« gilt in der Bhagavadgītā wie im ganzen Mahābhārata als die Philosophie par excellence. Nun ist zwar Yoga an manchen Stellen der Bhagavadgītā nichts anderes als »Ethik«, meistens aber ist damit das gemeint, was Yoga in der indischen Litteratur gewöhnlich bedeutet, nämlich die Lehre von der »Versenkung« oder »Vertiefung«: die verschiedenen Methoden, durch welche der Mensch sich vom Körperlichen und Irdischen befreien und sich ganz in die Weltseele oder in die Gottheit vertiefen kann. Diese Yoga-Lehren lassen sich daher zum Vedānta ebensogut wie zum Sāṅkhya in Beziehung bringen, und für die Anhänger aller religiösen Sekten ist der Yogin (ob er nun so oder anders genannt wird) das Ideal des Heiligen. Trotzdem endlich vedische Opfer und Zeremonien in den alten und echten Teilen der

---

[1]) Über dieses philosophische System unterrichtet am besten und zuverlässigsten Rich. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Realismus. Leipzig 1894.

[2]) Garbe, Bhagavadgītā S. 44. Über das Yogasystem und dessen enger Verbindung mit dem Sāṅkhya-System vgl. R. Garbe, Sāṃkhya und Yoga, im »Grundriſs der indo-arischen Philologie« III, 4. Straſsburg 1896. Das Wort Yoga bedeutet »Ausübung, Anstrengung, Praxis«.

Bhagavadgītā als nicht zum Heile führend geradezu verworfen werden, sind doch zugleich mit den Vedānta-Lehren auch Verse in das Gedicht eingeschmuggelt worden, in denen brahmanische Opfer empfohlen sind. So wird es verständlich, dafs sich alle philosophischen Schulen und religiösen Sekten auf die Bhagavadgītā berufen, und dafs sich der strenggläubigste Brahmane an ihr ebenso erbaut wie der Anhänger der Brahmo Samāj oder der gläubige Theosoph im Gefolge der Annie Besant.

Was aber von der Bhagavadgītā gesagt worden ist, das gilt im grofsen und ganzen von allen philosophischen Abschnitten des Mahābhārata. Wohl stehen Sāṅkhya und Yoga im Vordergrunde, ihre Lehren werden am häufigsten und ausführlichsten vorgetragen und als höchste Weisheit empfohlen. Doch sind allenthalben auch Stellen eingeschoben, in denen der Vedānta zu Worte kommt, und gröfsere Stücke, wie das Sanatsujātīya (V, 41—46), sind ganz vom Standpunkte der Vedānta-Lehre eingefügt worden, während die Anugītā (XIV, 16—51) wohl nur eine späte Nachahmung der Bhagavadgītā ist und noch mehr als diese ein buntes Allerlei von Lehren enthält[1]. An dichterischem Gehalt aber kann sich keiner der eigentlich philosophischen Abschnitte auch nur entfernt mit der Bhagavadgītā vergleichen.

Hingegen finden sich manche kostbare Blüten indischer Dichtkunst in jenen lehrhaften Stücken, welche sich mit ethischen Fragen, z. B. der oft erörterten Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Menschentat (karman), beschäftigen oder allgemeine Sittenlehren — ohne alle Rücksicht auf irgendwelche philosophische oder religiöse Anschauungen — enthalten. Von der Fülle der

---

[1]) Anugītā bedeutet »Nachgesang«. Eine übersichtliche Zusammenstellung der philosophischen Lehren, die im Mahābhārata enthalten sind, gibt E. W. Hopkins, The Great Epic of India. S. 85—190. Joseph Dahlmann, Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem Mahâbhârata, Berlin 1902, hat mit viel Beredsamkeit aus dem Mischmasch der philosophischen Lehren des Mahābhārata ein einheitliches System herauszukonstruieren versucht. Auch Deussen deutet in dem Vorwort zu den »Vier philosoph. Texten des M.« an, dafs er in der Philosophie des Mahābhārata nicht eine »Mischphilosophie«, sondern eine »Übergangsphilosophie« sieht. Man mufs abwarten, ob ihm der versprochene Beweis hierfür gelingen wird. Vorläufig glaube ich nur »Mischphilosophie« im Mahābhārata zu finden.

Schönheit und Weisheit, welche in diesen Sprüchen des Mahābhārata verborgen ist, mögen die folgenden Übersetzungen wenigstens eine kleine Probe geben:

»Es vernarbt eine von Pfeilen verursachte Wunde, ein von der Axt gefällter Wald wächst wieder; aber eine durch die Rede geschlagene Wunde — eine garstige böse Rede — heilt nicht wieder.«

»Dem Menschen, welchem die Götter eine Niederlage bereiten wollen, rauben sie den Verstand, dann sieht er alles verkehrt.«

»Die Götter schützen nicht wie der Hirte mit dem Stock in der Hand, sondern wen sie beschützen wollen, dem verleihen sie Verstand.«

»Wer verletzende Rede nicht spricht, noch sprechen läfst; wer, wenn er geschlagen wird, nicht zurückschlägt, noch schlagen läfst, wer selbst den Bösewicht nicht zu schlagen sucht, nach dessen Ankunft sehnen sich die Götter.«

»Ein anderer geniefst den Reichtum des Dahingegangenen, Vögel und Feuer verzehren die Bestandteile seines Leibes; nur mit zweien geht er ins Jenseits hinüber, mit seinen guten und seinen bösen Taten, die ihn stets begleiten.

Freunde, Verwandte und Söhne verlassen den Toten und kehren heim, wie die Vögel sich von blüten- und früchtelosen Bäumen abwenden. Aber die Tat, die er selbst getan, folgt ihm nach, wenn er ins Feuer geworfen wird. Darum soll der Mensch nach Kräften allmählich gute Werke sammeln.«

»Gut ist's, die Wahrheit zu sprechen; es gibt nichts Höheres als die Wahrheit. Durch die Wahrheit wird alles in Ordnung gehalten, auf die Wahrheit ist alles gegründet.

Selbst verbrecherische Räuber verpflichten sich untereinander zur Wahrheit und vermeiden, auf sie gestützt, Verrat und Streit; wenn sie nicht gegeneinander Treue übten, würden sie ohne Zweifel zugrunde gehen.«

»Von allen Seiten fürchtet der Dieb Gefahr, wie ein Wild, das ins Dorf gekommen; da er selbst so viel Böses tut, erwartet er es auch von anderen.

Immer und überall geht der Reine heiter und furchtlos einher, denn wie er selbst nichts Schlechtes tut, so gewärtigt er auch bei anderen nichts Böses.«

»Was ein Mensch nicht wünscht, dafs es ihm von anderen geschehe, das füge er auch anderen nicht zu, da er weifs, wie es ihm selbst unlieb ist.«[1])

---

[1]) V, 33, 77; 80; 34, 41; 35, 11; 39, 16—18; XII, 258, 10 f.; 15 f.; 19. Siehe auch oben S. 296 f, 320 f., 323, 357, 359—362.

Der Harivaṃša, ein Anhang zum Mahābhārata[1].

Die Ausführungen der vorausgehenden Kapitel müssen genügen, um einen Begriff von dem mannigfachen Inhalt der achtzehn Bücher (Parvans) des Mahābhārata zu geben. Die Inder betrachten aber auch den Harivaṃša, ein Werk, welches in Wirklichkeit ein Purāṇa ist und auch gelegentlich »Harivaṃša-Purāṇa« genannt wird, als einen Bestandteil des Mahābhārata. Doch wird das Buch auch von den Indern nicht als ein neunzehntes »Parvan«, sondern als ein Khila, d. h. ein Nachtrag oder Anhang, zum Mahābhārata bezeichnet. Dieser »Anhang« ist nun freilich ein Werk von 16 374 Doppelversen (Šlokas), also länger als Ilias und Odyssee zusammengenommen. Doch steht die litterarische Bedeutung desselben keineswegs in geradem Verhältnis zu dem Umfang. Es ist vor allem keine »Dichtung«, in keinem Sinne das Werk irgend eines Dichters, sondern eine Zusammenhäufung oder ganz lose Aneinanderreihung von Texten — Legenden, Mythen, Hymnen —, welche der Verherrlichung des Gottes Viṣṇu dienen. Der Harivaṃša ist aber nicht einmal das Werk eines Kompilators. Das letzte Drittel desselben ist gewifs erst ein späterer Anhang zum Anhang, und auch in den übrigen Teilen des Werkes sind viele Stücke wahrscheinlich zu ganz verschiedenen Zeiten eingeschoben worden.

Der Zusammenhang des Harivaṃša mit dem Mahābhārata selbst ist ein ganz äufserlicher und beschränkt sich im wesentlichen darauf, dafs derselbe Vaišampāyana, welcher dem Janamejaya das ganze Mahābhārata vorgetragen haben soll[2], auch als der Vortragende des Harivaṃša gilt. Anknüpfend an die Rahmenerzählung des Mahābhārata bittet zu Beginn des Anhangs Šaunaka den Ugrašravas, er möge ihm, nachdem er alle die schönen Geschichten von den Bhāratas erzählt, nun auch noch etwas von den Vṛṣṇis und Andhakas — den Familien, zu welchen Kṛṣṇa gehört — berichten. Darauf bemerkt Ugrašravas,

---

[1]) Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata, II, S. 272—298. Es gibt nur eine französische Übersetzung dieses Anhangs von S. A. Langlois, Harivaṃça ou histoire de la famille de Hari, Paris 1834—35.

[2]) Siehe oben S. 270.

ganz dieselbe Bitte habe Janamejaya nach dem Vortrage des Mahābhārata an Vaiśampāyana gerichtet, und dieser habe sodann alles das erzählt, was er selbst jetzt wiederholen wolle. So wird denn alles folgende dem Vaiśampāyana in den Mund gelegt. Auſserdem wird in einigen Versen am Anfange und einem ganzen langen Gesang am Ende des Anhangs[1]) in überschwenglichen Versen das Lob des Mahābhārata mit Einschluſs des Harivaṃśa gesungen und das religiöse Verdienst hervorgehoben, das man sich durch das Rezitieren und Anhören der ganzen Dichtung erwirbt. Damit ist eigentlich alles erschöpft, wodurch sich der Harivaṃśa selbst als zum Mahābhārata gehörig kennzeichnet. Inhaltlich hat der Harivaṃśa mit dem Mahābhārata nicht mehr gemein als die Purāṇas. Es finden sich nämlich viele Sagen, insbesondere brahmanische Legenden und Mythen, welche im Mahābhārata vorkommen, in verschiedenen Versionen sowohl im Harivaṃśa als auch in den Purāṇas wieder.

Der Harivaṃśa besteht aus drei groſsen Abschnitten, von denen der erste Harivaṃśaparvan betitelt ist. Der Titel »Harivaṃśa«, d. i. »Geschlechtsfolge des Hari«[2]), welcher dem ganzen Anhang gegeben wurde, paſst eigentlich nur auf dieses erste Buch. Es beginnt nach Art der Purāṇas mit einem ziemlich verworrenen Schöpfungsbericht und allerlei mythologischen Erzählungen, so von Dhruva, der zum Polarstern wurde (62 ff.), von Dakṣa und seinen Töchtern, den Ahnfrauen der Götter und Dämonen (101 ff.) u. a. Ausführlich wird die Geschichte von dem veda- und opferfeindlichen Titanen Vena und dessen Sohn Pṛthu, dem ersten König der Menschen, erzählt[3]). In die Genealogie der Sonnendynastie (545 ff.) d. h. des Königs Ikṣvāku und seiner Nachkommen, die ihren Ursprung auf den Sonnengott zurückführen, fügen sich zahlreiche Legenden, z. B. von Viśvāmitra und Vasiṣṭha (706 ff.) ein. Auſser allem Zusammenhang mit dieser Genealogie wird dann ein rituelles Stück über die

---

[1]) Adhyāya 323, siehe unten S. 838.

[2]) Von den unzähligen Namen des Gottes Viṣṇu ist Hari einer der gewöhnlichsten.

[3]) Pṛthūpākhyāna, Adhy. 4—6, vss. 257—405.

Manen und den ihnen gebührenden Opferdienst eingefügt[1]). Es folgt dann (1312 ff.) die Genealogie der Monddynastie, die von Atri, dem Sohn des Mondgottes (Soma), gegründet wurde. Ein Enkel des Soma war der berühmte Purūravas, dessen Liebesabenteuer mit Urvašī in sehr altertümlicher, dem Šatapatha-Brāhmaṇa sich ziemlich enge anschliefsender Form erzählt werden[2]). Zu den Nachkommen des Purūravas gehören Nahuṣa und Yayāti. Des letzteren Sohn Yadu ist der Ahnherr der Yādavas, zu denen Vasudeva gehört, als dessen Sohn Kṛṣṇa der Gott Viṣṇu auf Erden geboren wird. Nachdem so die Genealogie des menschlichen Kṛṣṇa gegeben worden ist, folgt eine Reihe von Gesängen (2131 ff.), die sich ganz mit dem Gotte Viṣṇu beschäftigen und so gewissermafsen die göttliche Vorgeschichte des Kṛṣṇa enthalten.

Der zweite grofse Abschnitt des Harivaṃša, Viṣṇuparvan betitelt[3]), beschäftigt sich fast ausschliefslich mit Kṛṣṇa, dem Mensch gewordenen Gotte Viṣṇu. Mit grofser Breite werden hier alle die Geschichten von der Geburt und Kindheit, den Heldentaten und Liebesabenteuern des menschlichen, oft allzu menschlichen Hirtengottes erzählt, welche mit gröfserer oder geringerer Ausführlichkeit auch in einigen der Purāṇas berichtet werden, und welche den Namen Kṛṣṇa zu einem der vertrautesten für jeden Hindu gemacht haben. Während die Besten und Weisesten unter den Viṣṇu-Verehrern den Kṛṣṇa vor allem als den Verkünder der frommen Lehren der Bhagavadgītā feiern, ist es der Kṛṣṇa der Legenden, wie sie im Harivaṃša und in den Purāṇas erzählt werden, welcher von den Millionen des eigentlichen Volkes in ganz Indien bis zum heutigen Tage bald als ein erhabener Gott verehrt und angebetet, bald als ein Ideal vollkommensten Menschentums hochgehalten wird. Und eben dieser Gott der Legenden, nicht aber der Kṛṣṇa des Mahābhārata, der hinterlistige Freund der Pāṇḍavas, ist es auch, von

---

[1]) Pitṛkalpa, »Manenritual«, Adhy. 16—24, vss. 835—1311. Eingefügt ist die Geschichte von Brahmadatta, der die Tiersprachen versteht, Adhy. 21, vss. 1185 ff., übersetzt und besprochen von Th. Benfey in »Orient und Occident«, Bd. II, 1862, S. 133—171.

[2]) Adhy. 26, vss. 1363—1414, übersetzt von K. Geldner in den »Vedischen Studien« I, S. 249 ff. Vgl. oben S. 181 f.

[3]) Adhy. 57 ff. = vss. 3180 ff.

welchem schon der Grieche Megasthenes als dem »indischen Herakles« zu erzählen weifs. Um wenigstens eine Idee von diesen litterargeschichtlich wie religionsgeschichtlich gleich wichtigen Kṛṣṇa-Legenden zu geben, sei hier der Inhalt dieses zweiten Abschnittes des Harivaṃśa ganz kurz skizziert [1]).

In der Stadt Mathurā [2]) herrschte ein böser König Kaṃsa. Diesem verkündete Nārada, dafs ihm von dem achten Sohne der Devakī, der Schwester seines Vaters und der Gemahlin des Vasudeva, der Tod bevorstehe. Da beschliefst Kaṃsa, alle Kinder der Devakī zu töten. Er läfst Devakī durch seine Diener strenge bewachen, und sechs ihrer Kinder werden gleich nach der Geburt vernichtet. Das siebente Kind — es ist der später als »Rāma mit der Pflugschar«, »Balarāma« oder »Baladeva« bekannte Bruder des Kṛṣṇa — wird von Nidrā [3]), der Schlafgöttin, dadurch gerettet, dafs sie den Knaben, ehe er noch geboren ist, aus dem Mutterschofs der Devakī in den der Rohiṇī, einer anderen Gemahlin Vasudevas, überträgt. Den achten Sohn aber — und dies war Kṛṣṇa — vertauschte Vasudeva selbst, um ihn vor Kaṃsa zu retten, gleich nach der Geburt mit der zur selben Zeit geborenen Tochter des Hirten Nanda und der Yaśodā. So wird das Töchterchen der letzteren von Kaṃsa an einem Felsen zerschmettert, während Kṛṣṇa als Sohn eines Hirten gilt und unter den Hirten aufwächst. Der Obhut der Hirtenfamilie wird von Vasudeva auch Rāma anvertraut, und die beiden Knaben wachsen zusammen in der Hirtenstation auf. Schon als Säugling verrichtet Kṛṣṇa erstaunliche Wundertaten. Da ihn eines Tages seine Ziehmutter Yaśodā, nachdem sie ihn schlafend unter einen Wagen gelegt, zu lange auf Nahrung warten läfst, beginnt er ungeduldig mit Händen und Füfsen zu strampeln und wirft schliefslich mit einem Fufse den ganzen grofsen Wagen um. In tollem Übermut streifen später die Knaben Kṛṣṇa und Rāma durch Wald und Feld und geben der schlichten Hirtenfrau Yaśodā nicht wenig zu schaffen. Einmal weifs sie sich schon gar nicht mehr zu helfen, da bindet sie dem kleinen Kṛṣṇa einen Strick um den Leib und knüpft ihn an einen schweren Mörser fest, indem

---

[1]) Vgl. E. Windisch, Über das Drama Mṛcchakaṭikā und die Kṛshṇa-Legende, in den »Berichten über die Verhandl. der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, phil.-histor. Cl.«, 37. Bd., 1885, S. 439 ff., 456 ff.

[2]) Noch heute sind die Tempel von Mathurā voll von Statuen, die sich auf die Kṛṣṇa-Legende beziehen. Vgl. P. Deussen, Erinnerungen an Indien (Kiel u. Leipzig 1904) S. 112.

[3]) Vielleicht veranlafste der Umstand, dafs Nidrā auch als Name der Durgā gilt, die Einschiebung eines Hymnus auf diese Göttin: Āryāstava (Adhy. 59 = vss. 3268—3303). Doch ist die Einschiebung derartiger Hymnen (Stotras) für alle Purāṇas charakteristisch.

sie zornig sagt: »Jetzt lauf, wenn du kannst.« Der Knabe aber zieht nicht nur den Mörser mit sich fort, sondern da dieser zwischen zwei Riesenbäumen hängen bleibt, reifst er die mächtigen Bäume samt den Wurzeln aus. Entsetzt sehen die Hirten und die Ziehmutter, wie der Knabe lachend zwischen den Ästen der Bäume sitzt. Er aber ist unversehrt.

Nachdem sieben Jahre verflossen waren, wurde es den Knaben in der Hirtenstation zu langweilig. Da liefs Kṛṣṇa aus seinem Körper zahllose Wölfe hervorgehen, welche die Hirten so erschreckten, dafs sie beschlossen, weiter zu wandern. Sie zogen mit ihren Herden nach dem Vṛndāwalde. Hier streifen nun die Knaben fröhlich durch den Wald. Eines Tages aber ergeht sich Kṛṣṇa allein — bald singend, bald spielend, bald auf einem Blatte pfeifend, bald auf der Hirtenflöte blasend — am Ufer des Jamnāflusses und gelangt bis zu einem tiefen See, in dem der Schlangenkönig Kāliya haust, der mit seinem Gefolge das Wasser der Jamnā vergiftet und die ganze Gegend unsicher macht. Rasch entschlossen stürzt sich Kṛṣṇa in den See, um den fürchterlichen Drachen zu bezwingen. Alsbald kommt das fünfköpfige, feuerschnaubende Ungeheuer zum Vorschein, und ein Heer von Schlangen stürzt sich wütend auf den jungen Helden, ihn umschlingend und beifsend. Er aber macht sich rasch los, drückt die Köpfe des Ungetüms zu Boden und springt mit Wucht auf den mittleren Kopf, so dafs der Drache sich für besiegt erklärt und mit der ganzen Schlangenbrut ins Meer zurückweicht.

Bald nachher tötet er auch den Dämon Dhenuka, der in Gestalt eines Esels den Berg Govardhana bewacht. Ein anderer Dämon, der Riese Pralamba, läfst sich mit Kṛṣṇa nicht erst ein, wird aber von dessen Bruder Rāma getötet.

Im Herbste wollen die Hirten, wie sie es gewohnt sind, ein grofses Fest zu Ehren des Regengottes Indra veranstalten. Kṛṣṇa will von dieser Verehrung des Indra nichts wissen. »Wir sind walddurchwandernde Hirten, die stets vom Reichtum der Kühe leben, die Kühe sind unsere Gottheit, die Berge und die Wälder« (3808). Mit solchen Reden fordert er die Hirten auf, statt der Indrafeier ein Bergopfer zu veranstalten, was diese auch tun. Darüber ist Indra so erzürnt, dafs er ein fürchterliches Unwetter herabsendet. Aber Kṛṣṇa hebt den Berg Govardhana in die Höhe und hält ihn wie einen Regenschirm über die Hirten mit ihren Herden, so dafs diese völlig geschützt sind. Nach sieben Tagen hört das Unwetter auf, Kṛṣṇa stellt den Berg wieder auf seinen Platz zurück, und Indra erkennt demütig in Kṛṣṇa den erhabenen Gott Viṣṇu.

Da preisen und verehren ihn die Hirten als einen Gott, er aber erklärt lächelnd, er wolle nur ihr Verwandter sein; die Zeit werde erst kommen, wo sie sein wahres Wesen erkennen würden. Und als Hirte unter Hirten lebt er in jugendlichem Frohsinn dahin. Er veranstaltet Stiergefechte und Wettkämpfe mit den Stärksten unter den Hirten. In den lieblichen Herbstnächten aber erfreut sich sein Herz

an den Reigentänzen[1]), welche die schönen Hirtenmädchen, die alle in den Heldenjüngling verliebt sind, im Mondschein aufführen, indem sie seine Taten besingen und sein Tun und Treiben — sein Spiel, seinen heiteren Blick, seinen Gang, seinen Tanz und seinen Gesang — scherzend nachahmen.

Einst als Kṛṣṇa sich mit den Hirtinnen vergnügte, erschien Ariṣṭa, ein Dämon in Stiergestalt. Kṛṣṇa reifst ihm ein Horn aus und erschlägt ihn damit.

Der Ruhm aller der Heldentaten des Kṛṣṇa dringt zu den Ohren des Kaṃsa und erregt dessen Besorgnis. Um ihn unschädlich zu machen, läfst er die beiden jugendlichen Helden nach Mathurā kommen, wo sie bei einem Feste mit seinen besten Ringern kämpfen sollen. Aber kaum in der Stadt angelangt, verrichtet Kṛṣṇa erstaunliche Wunder- und Krafttaten. So spannt er des Königs grofsen Bogen, den selbst die Götter nicht zu spannen vermögen, so kräftig, dafs er mit mächtigem Getöse entzweibricht. Einem Elefanten, den Kaṃsa auf die Jünglinge losläfst, reifst Kṛṣṇa den Stofszahn aus und erschlägt ihn damit. Aber auch die zwei gewaltigen Ringkämpfer, welche Kaṃsa den Jünglingen entgegenstellt, werden von diesen getötet. Zornentbrannt befiehlt nun der König, die Hirtenjünglinge und alle Hirten aus seinem Reiche zu verjagen. Da stürzt sich Kṛṣṇa wie ein Löwe auf Kaṃsa, schleppt ihn bei den Haaren in die Mitte der Arena und tötet ihn.

Nach einiger Zeit begeben sich die beiden Brüder nach Ujjein, um dort bei einem berühmten Lehrer die Kunst des Bogenschiefsens zu lernen. Diesem Lehrer ist ein Sohn im Meere umgekommen, und er verlangt als Lehrlohn, dafs ihm Kṛṣṇa diesen Sohn wiederbringe. Da steigt Kṛṣṇa in die Unterwelt hinab, bezwingt den Todesgott Yama und bringt den Knaben seinem Vater zurück.

Um den Tod des Kaṃsa zu rächen, zieht sein Schwiegervater Jarāsandha mit vielen verbündeten Fürsten gegen die Yādavas zu Felde, belagert Mathurā, wird wiederholt von Kṛṣṇa zurückgeschlagen, erneuert aber seine Angriffe immer wieder, bis er endlich doch zurückweichen mufs. Diese Kämpfe mit Jarāsandha werden in einer langen Reihe von Gesängen geschildert.

Ebenso wird die folgende Erzählung von dem Raub der Rukmiṇī lange ausgesponnen[2]). Der König Bhīṣmaka von Vidarbha hat seine

---

[1]) Es sind dies die Rāsa oder Hallīša genannten, von mimischen Darstellungen begleiteten Tänze, welche in manchen Gegenden Indiens noch heute vorkommen und z. B. in Kathiavad noch unter einem dem Sanskrit »Hallīša« entsprechenden Namen bekannt sind. (Vgl. die indische Monatsschrift »East & West«, Vol. I, 748 f., May 1902.)

[2]) In die alte Sage, in der Kṛṣṇa als Held auftritt, sind hier jüngere Stücke eingeschoben, in denen er als Gott Viṣṇu in seiner ganzen Göttlichkeit erscheint.

Tochter Rukmiṇī dem König Śiśupāla zur Ehe versprochen, und die Hochzeit sollte gefeiert werden. Da kommt Kṛṣṇa mit seinem Bruder Rāma zur Hochzeitsfeier und raubt die Braut. Die schwer beleidigten Fürsten jagen ihm nach, werden aber von Rāma zurückgeschlagen. Rukmin, der Bruder der Geraubten, schwört, er wolle nicht mehr nach seiner Vaterstadt zurückkehren, wenn er nicht Kṛṣṇa getötet habe und seine Schwester zurückbringe. Es kommt zu einem heftigen Kampfe, in welchem Rukmin besiegt wird; auf Bitten der Rukmiṇī aber schenkt ihm Kṛṣṇa das Leben. Um seinen Eid nicht zu brechen, gründet sich Rukmin eine neue Stadt. In Dvārakā findet die Hochzeit des Kṛṣṇa mit Rukmiṇī statt. Er erzeugt mit ihr zehn Söhne, heiratet aber dann noch sieben Königinnen und sechzehntausend andere Frauen, mit denen er Tausende von Söhnen erzeugt. Pradyumna, ein Sohn des Kṛṣṇa und der Rukmiṇī[1], heiratet später eine Tochter des Rukmin, und deren Sohn Aniruddha heiratet eine Enkelin des Rukmin. Bei der Hochzeit des Aniruddha geraten Rāma und Rukmin beim Würfelspiel in Streit, und letzterer wird von Rāma erschlagen. Daran schliefst sich eine Verherrlichung der Taten des Rāma[2].

Es folgt dann die Geschichte von der Tötung des Naraka[3]. Dieser Naraka ist ein Dämon, der die Ohrringe der Aditi geraubt hat und auch sonst den Göttern viel zu schaffen gibt. Auf Bitten des Indra kämpft Kṛṣṇa gegen ihn und tötet ihn.

Die nächste Erzählung[4] zeigt uns Kṛṣṇa im Kampfe gegen Indra. Der Seher Nārada brachte einmal dem Kṛṣṇa eine Blüte vom Himmelsbaum Pārijāta, welche dieser seiner geliebten Rukmiṇī schenkte. Da wird Satyabhāmā, eine seiner anderen Gemahlinnen, furchtbar eifersüchtig und schmollt so lange, bis ihr Kṛṣṇa verspricht, ihr den ganzen Pārijātabaum vom Himmel zu bringen. Da aber Indra den Baum nicht gutwillig abtreten will, fordert ihn Kṛṣṇa zum Kampfe heraus. Dies führt zu einem langen und heftigen Kampfe zwischen den beiden Göttern, der aber schliefslich von der Göttermutter Aditi friedlich geschlichtet wird.

Mit diesem langen Abschnitt nur ganz lose verknüpft, folgt ein ziemlich umfangreiches lehrhaftes Stück[5], welches eigentlich der wissenschaftlichen Erotik, dem Kāmaśāstra, angehört. Es ist eine Belehrung (in Form eines Gespräches zwischen den Frauen des Kṛṣṇa und dem weisen Nārada, der sich aber auf Umā, die Gemahlin des

---

[1]) Er ist eine Inkarnation des Liebesgottes.

[2]) Baladevamāhātmyakathana, Adhy. 120, 6766—6786.

[3]) Narakavadha, Adhyāyas 121—123 = 6787—6988.

[4]) Pārijātaharaṇa, Adhy. 124—140 = 6989—7956. Eingefügt ist ein Hymnus auf Śiva (Mahādevastavana), Adhy. 131 = 7415 bis 7455.

[5]) Puṇyakavidhi, Adhy. 136—140 = vss. 7722—7956.

Śiva, als Autorität beruft) über Puṇyakas und Vratakas, d. h. Zeremonien, Feierlichkeiten und Gelübde, mittels deren eine Frau ihren Leib dem Gatten angenehm machen und sich dessen Gunst sichern kann. Da aber diese Zeremonien nur für tugendhafte Frauen von Erfolg sind, werden einige Belehrungen über die Pflichten der Frauen (7754 ff.) vorausgeschickt.

Der nächste Abschnitt[1] erzählt wieder von Kämpfen des Kṛṣṇa mit den Dämonen. Die Asuras der »sechs Städte« (Ṣaṭpura) rauben dem frommen Brahmadatta seine Töchter. Kṛṣṇa kommt ihm zu Hilfe, besiegt und tötet Nikumbha, den König der Asuras, und gibt dem Brahmanen seine Töchter zurück.

Dann folgt ein ganz śivaitisches Stück[2], das mit Kṛṣṇa gar nichts zu tun hat und erzählt, wie der tausendköpfige Dämon Andhaka von Śiva getötet wird.

Der folgende Abschnitt[3] kehrt wieder zu Kṛṣṇa zurück und erzählt eine andere Geschichte von der Tötung des Asura Nikumbha. Die Yādavas, mit Kṛṣṇa und Rāma an der Spitze, unternehmen eine Wallfahrt zur See nach einem heiligen Badeorte, um dort ein grofses Freudenfest zu feiern. Kṛṣṇa mit seinen sechzehntausend Frauen, Rāma mit seiner einzigen Gemahlin Revatī und die Jünglinge der Yādavas mit Tausenden von Buhldirnen geben sich unter Spiel und Gesang, Schmausen und Trinken allerlei Lustbarkeiten im Wasser und am Meeresstrande hin[4]. Während dieser Festlichkeiten raubt der Dämon Nikumbha die Bhānumatī, eine Tochter des Yādava Bhānu. Kṛṣṇas Sohn Pradyumna verfolgt den Asura und bringt die Geraubte wieder zurück, während Kṛṣṇa selbst den Naraka tötet.

Die folgenden Gesänge[5] beschäftigen sich fast ausschliefslich mit Pradyumna, dem Sohn des Kṛṣṇa. Es wird zuerst die Geschichte von der Heirat des Pradyumna mit Prabhāvatī, der Tochter des Asura Vajranābha, erzählt, wobei die himmlischen Flamingos den Liebesbund vermitteln — geradeso wie im Nalalied Flamingos die Liebesboten zwischen Nala und Damayantī sind. Um Prabhāvatī zu gewinnen, kommt Pradyumna als Schauspieler verkleidet mit einer ganzen Schauspielertruppe an den Hof des Vajranābha. Da werden allerlei Schauspiele aufgeführt[6], von denen die Asuras ganz entzückt

---

[1]) Ṣaṭpuravadha, Adhy. 141—144 = vss. 7957—8198.

[2]) Andhakavadha, Adhy. 145 f. = vss. 8199—8300.

[3]) Bhānumatīharaṇa, Adhy. 147—149 = vss. 8301—8549.

[4]) Die glanzvolle Schilderung dieser üppigen Szenen füllt zwei Gesänge (147 f. = 8301—8470).

[5]) Adhy. 150 ff. = vss. 8550 ff. Frei wiedergegeben in dem schönen Gedicht »Pradyumna« von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 67 ff.

[6]) Es ist dies (8672 ff.) vielleicht eine der ältesten, jedenfalls eine der interessantesten Erwähnungen von Dramen und dramatischen Aufführungen in der indischen Litteratur. Es werden hier nicht nur

sind. Die lauschigen Nächte aber benutzt Pradyumna, um sich mit Prabhāvatī dem Liebesgenuſs hinzugeben. Schlieſslich hört Vajranābha von dem Liebesverhältnis, erzürnt will er den Pradyumna in Fesseln schlagen lassen. Dieser aber tötet die heranstürmenden Krieger und den Asurakönig selbst. Darauf zieht er mit der Geliebten in Dvārakā ein.

Die zweite Erzählung[1]) behandelt die Jugendliebe des Pradyumna: wie er sieben Tage nach seiner Geburt von Asuras geraubt wird und im Hause des Dämons Śambara aufwächst; wie dessen Gemahlin Māyāvatī in Liebe zu dem schönen Jüngling entbrennt und ihn darüber aufklärt, daſs er nicht ihr Sohn, sondern der des Kṛṣṇa und der Rukmiṇī sei; wie dann Pradyumna den Śambara nach einem verzweifelten Kampfe[2]) tötet und schlieſslich mit Māyāvatī vereint in seine Vaterstadt zurückkehrt, wo er von seinen Eltern freudig empfangen wird.

Ganz ohne jeden Anlaſs ist hier das tägliche Gebet des Rāma[3]), eine aus einer Aufzählung göttlicher Wesen bestehende Litanei, eingeschoben.

Nach einigen kleineren Stücken — Legenden und Reden —, welche der Verherrlichung des Kṛṣṇa dienen, schlieſst das Buch mit der Geschichte von dem »Kampf mit Bāṇa«[4]) und dem Liebesverhältnis des Aniruddha, des Sohnes des Pradyumna, mit Ūṣā, der Tochter des Asurakönigs Bāṇa. Der letztere ist ein Günstling des Gottes Śiva. Dem Aniruddha, der von Bāṇa hart bedrängt wird, kommt Kṛṣṇa zu Hilfe; und die Bekämpfung des Bāṇa führt zu einem heftigen Kampfe zwischen Śiva und Viṣṇu, wodurch die ganze Welt arg bedroht ist. Aber Brahman kommt der Erde zu Hilfe und stiftet Frieden zwischen den beiden Göttern, indem er erklärt, daſs Śiva und Viṣṇu eins seien. Daran schlieſst sich ein Hymnus (Stotra) zur Verherrlichung dieser beiden als identischen Gottheiten[5]) Mit der Hochzeit des Aniruddha und der Ūṣā, welche in Dvāravatī groſsartig gefeiert wird, endet das Buch.

Szenen aus dem Leben des Kṛṣṇa aufgeführt, sondern auch Dramatisierungen des groſsen Epos Rāmāyaṇa und der Geschichte von Ṛṣyaśṛṅga (vgl. oben S. 342 ff.) werden ausdrücklich erwähnt. Leider ist das Alter dieses »Pradyumnottara« genannten Stückes ganz unbestimmt. Vgl. Sylvain Lévi, le théatre indien, Paris 1890, S. 327 ff.

[1]) Śambaravadha, Adhy. 163—167 = vss. 9208—9487.

[2]) Dabei hilft ihm Durgā, die er mit einem Hymnus (Pradyumnakṛta-Durgāstava, Adhy. 166 = 9423—9430) anruft.

[3]) Baladevāhnika, Adhy. 168 = vss. 9488–9591.

[4]) Bāṇayuddha, Adhy. 175—190 = 9806—11062.

[5]) Hariharātmakastava, Adhy. 184 = vss. 10660–10697. Es ist dies eine der wenigen Stellen in der indischen Litteratur, wo von der Trimūrti die Rede ist. Denn Hari (Viṣṇu) und Hara (Śiva) sind nicht nur miteinander, sondern auch mit Brahman identisch.

Die Einflechtung von Stotras (Hymnen), wie hier das auf Viṣṇu-Śiva, zeigt ganz besonders, wie sehr der Harivaṃśa eine Sammlung von Texten für religiöse Zwecke und nicht eine epische Dichtung ist[1]).

Während aber in dem zweiten Buche doch noch Überreste eines Kṛṣṇa-Epos, das es jedenfalls einmal gegeben haben dürfte, erhalten sind, ist das dritte Buch, Bhaviṣyaparvan (11 063 ff.) genannt, nur eine lose Sammlung von Purāṇatexten. Der Titel Bhaviṣyaparvan, d. h. »Abschnitt von der Zukunft«, bezieht sich blofs auf die ersten Gesänge dieses Buches, welche Prophezeiungen über die kommenden Weltzeitalter enthalten. Hier wird nämlich von einem Pferdeopfer erzählt, welches Janamejaya darbringen wollte; aber Vyāsa sagt ihm voraus, dafs dieses Opfer nicht gelingen werde, denn es werde das gottlose Kalizeitalter heranbrechen, auf welches erst spät wieder das Kṛtazeitalter der Tugend und Frömmigkeit kommen werde. Dieser Abschnitt[2]) bildet ein abgeschlossenes Ganzes und wird auch geradezu als selbständiges Gedicht bezeichnet. Darauf folgen ohne jeden Zusammenhang zwei verschiedene Schöpfungsberichte[3]). Ein dritter Abschnitt behandelt höchst ausführlich die Inkarnationen des Viṣṇu als Eber, Mannlöwe und Zwerg[4]). Dann folgt ein Abschnitt, welcher wie der letzte des II. Buches die Tendenz verfolgt, Viṣṇu- und Śiva-Verehrung miteinander in Einklang zu bringen. Abwechselnd singt Viṣṇu auf Śiva und

---

[1]) Wie sehr der Harivaṃśa als religiöses Buch gilt, beweist der Umstand, dafs es in Nepal in den Gerichtshöfen Sitte ist, dem Zeugen, wenn er ein Hindu ist, ein Exemplar des Harivamśa auf den Kopf zu legen, wie dem Mohammedaner der Koran auf den Kopf gelegt wird. (A. Barth, Religions of India p. 156 note.)

[2]) Adhy. 191—196 = vss. 11 063—11 278. Das Stück wird 11 270 ff. als ein grofses Kunstgedicht (mahākāvyam) gepriesen. Aber schon die Verse 11 082 ff. sagen deutlich, dafs der Harivaṃśa beendigt ist, und die Geschichte von Janamejayas Pferdeopfer nur einen Nachtrag zum Harivaṃśa bildet. Die noch weiter folgenden Abschnitte sind gewifs nur spätere Zusätze

[3]) Pauṣkaraprādurbhāva, Adhy. 197—222 = vss. 11 279 bis 12 277.

[4]) Adhy. 223—263 = vss. 12 278—14 390. Einen Hymnus auf Viṣṇu (Viṣṇustotra) stimmt 12 880 ff. (Adhy. 238) Brahman an Einen Hymnus in Prosa auf den »Grofsen Geist« (Mahāpuruṣastava) spricht Kaśyapa 14 114 ff. (Adhy. 259).

Šiva auf Viṣṇu einen Hymnus[1]). Das nächste Stück handelt wieder von einer Heldentat des Kṛṣṇa, nämlich der Tötung des Königs Pauṇḍra, der sich gegen Kṛṣṇa auflehnt[2]). Der letzte gröſsere Abschnitt des Harivaṃša ist die Legende (upākhyāna) von den beiden Šiva-Verehrern Haṃsa und Ḍimbhaka, welche von Kṛṣṇa-Viṣṇu gedemütigt werden[3]).

Angehängt ist noch ein langer Gesang, der in überschwenglichster Weise von dem religiösen Verdienst des Lesens des Mahābhārata und dem Himmelslohn spricht, der den Leser erwartet, ferner die Geschenke vorschreibt, die man den Vorlesern (vācaka) nach Beendigung eines jeden Parvan geben soll, und schlieſslich in ein Loblied auf das Mahābhārata als das heiligste und erhabenste aller »Lehrbücher« (šāstra) ausklingt[4]). Vor allem aber wird dem Werke nachgerühmt, daſs es der Verherrlichung des Viṣṇu dient, denn: »Im Veda, im Rāmāyaṇa und im heiligen Bhārata, o tapferster Bharataspröſsling, wird überall, im Anfang, am Ende und in der Mitte Hari besungen.«[5])

Sonderbarerweise folgt nach all den Verherrlichungen des Viṣṇu, und nachdem das Buch eigentlich schon beendet ist, noch ein Gesang[6]), in welchem der Gott Šiva zu Ehren kommt und erzählt wird, wie er die drei Burgen (Tripura) der Dämonen vernichtet hat. Doch wird selbst hier ein Schluſsvers zum Lob des »groſsen Yogins« Viṣṇu angehängt.

Mit einer kurzen Zusammenfassung des Inhalts des Harivaṃša und einer Aufzählung der religiösen Verdienste, die man sich durch Anhören dieses »Purāṇas« erwirbt, schlieſst das Buch endgültig ab.

Daſs der Harivaṃša ganz und gar ein Purāṇa ist, zeigen auch die zahlreichen, oft wörtlichen Übereinstimmungen mit

---

[1]) Kailāsayātrā, Adhy. 264—281 = vss. 14391—15031. Adhy. 278: Īšvarastuti. Adhy. 279 und 281: Viṣṇustotra.

[2]) Pauṇḍrakavadha, Adhy. 282—293 = vss. 15032—15375.

[3]) Haṃsaḍimbhakopākhyāna, Adhy. 294—322 = vss. 15376 bis 16139.

[4]) Adhy. 323 = vss. 16140—16238: Sarvaparvānukīrttana. Die Aufzählung der Parvans enthält zum Teil andere Namen als unsere Ausgaben. Der Inhalt dieses Adhyāya berührt sich mit ähnlichen Lobgesängen im I. Buch des Mahābhārata. Vgl. oben S. 271 f.

[5]) Vers 16232.

[6]) Tripuravadha, Adhy. 324 = vss. 16239—16324.

mehreren der wichtigsten Purāṇas [1]). Dennoch war es notwendig, vom Harivaṃśa hier und nicht erst in dem Kapitel über die Purāṇas zu sprechen, nicht nur weil dieses Werk von den Indern als zum Mahābhārata gehörig angesehen wird, sondern auch weil gerade dieser Nachtrag und dessen Anfügung besonders geeignet ist, auf die Geschichte des Mahābhārata selbst Licht zu werfen. Dieser Geschichte wenden wir uns nunmehr zu.

Das Alter und die Geschichte des Mahābhārata.

Wir haben nun eine Übersicht über alles das gegeben, was uns in Handschriften und Ausgaben als »Mahābhārata« überliefert ist, und stehen nun vor der Frage: Wie und wann ist dieses Riesenwerk entstanden?

Schon in der kurzen Inhaltsangabe des eigentlichen Heldengedichtes (S. 275—319) mufs dem Leser ein Widerspruch aufgefallen sein, der beim Lesen des Mahābhārata selbst noch mehr hervortritt. Während das Gedicht in seiner jetzigen Gestalt durchaus die Partei der Pāṇḍavas ergreift und die Pāṇḍavahelden nicht nur als über alle Mafsen tapfer, sondern auch als edel und gut schildert, die Kauravas hingegen als falsch und boshaft hinstellt, — erzählt uns doch das Gedicht in merkwürdigem Widerspruch mit sich selbst, dafs alle Helden der Kauravas durch Verrat oder in unehrlichem Kampfe fallen [2]). Noch auffälliger ist es, dafs aller Verrat von Kṛṣṇa ausgeht, dafs er immer der Anstifter aller Falschheit ist und das Benehmen der Pāṇḍavas verteidigt. Und dies ist derselbe Kṛṣṇa, der in vielen Teilen des Mahābhārata und insbesondere im Harivaṃśa als eine Inkarnation des höchsten Gottes Viṣṇu und als ein wahres Ideal und Vorbild aller Tugend gepriesen und verherrlicht wird.

Wie erklären sich diese merkwürdigen Widersprüche? Darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Zunächst ist wohl die Annahme berechtigt, obgleich sie uns nur durch das

---

[1]) Brahma-, Padma-, Viṣṇu-, Bhāgavata- und insbesondere Vāyu-Purāṇa. Das Garuḍa-Purāṇa teilt den Inhalt des Mahābhārata und des Harivaṃśa im Auszuge mit. Siehe A. Holtzmann, Das Mahābhārata, IV, S. 32, 35, 37 ff., 40, 42 ff., 47 ff., 56.

[2]) Oben S. 305 f., 309, 310, 311.

Mahābhārata selbst verbürgt ist, dafs tatsächlich einmal im nordwestlichen Indien als Ergebnis eines gewaltigen Kampfes ein Dynastiewechsel stattgefunden hat, und dafs diese quasihistorischen Ereignisse die Grundlage des eigentlichen Epos bilden [1]). Davon ausgehend, können wir uns nun wohl denken, dafs die ursprünglichen Heldenlieder, die vom Kampfe der feindlichen Vettern handelten, in den Kreisen von Barden gesungen wurden, die dem Duryodhana selbst oder doch dem Hause der Kauravas noch nahe standen; dafs aber im Laufe der Zeit, als die Herrschaft der siegreichen Pāṇḍavas sich mehr und mehr festigte, diese Lieder auf Barden übergingen, welche im Dienste des neuen Herrschergeschlechtes standen. Im Munde dieser Barden wurden dann jene Veränderungen vorgenommen, welche die Pāṇḍavas in einem günstigen und die Kauravas in einem ungünstigen Lichte erscheinen liefsen, ohne dafs die ursprüngliche Tendenz der Lieder ganz verwischt werden konnte. In unserem Mahābhārata wird der Kern des Epos, die Schilderung des grofsen Kampfes, dem Sañjaya, dem Wagenlenker des Dhṛtarāṣṭra, also einem Barden der Kauravas, in den Mund gelegt. Gerade in diesen Kampfszenen erscheinen aber die Kauravas im günstigsten Licht. Das ganze Mahābhārata selbst wird andererseits nach der im ersten Buch enthaltenen Rahmenerzählung von Vyāsas Schüler Vaiśampāyana bei dem Schlangenopfer des Janamejaya vorgetragen. Dieser Janamejaya gilt aber als ein Urenkel des Pāṇḍava Arjuna, was damit gut übereinstimmt, dafs im Mahābhārata als Ganzem die Pāṇḍavas den Kauravas vorgezogen werden.

Was Kṛṣṇa anbelangt, so wird das Geschlecht der Yādavas, dem er angehört, an mehreren Stellen des Mahābhārata als ein Hirtenstamm von rohen Sitten geschildert, und er selbst wird von feindlichen Helden wiederholt als »Hirte« und »Sklave« geschmäht. Gewifs war er im alten Heldengedicht nur ein hervorragender Anführer jenes Hirtenstammes und hatte nichts Gött-

---

[1]) Auch diejenigen, welche einen mythologischen Kern in der dem Epos zugrunde liegenden Sage finden, geben doch zu, dafs auch historische Elemente in ihr stecken. So A. Ludwig, Über das Verhältnis des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahâbhârata (Abhandlungen der k. böhmischen Ges. d. Wissensch. VI. 12), Prag 1884.

liches an sich. Selbst den Kṛṣṇa-Legenden des Harivaṃśa scheinen ältere Sagen zugrunde zu liegen, in denen Kṛṣṇa noch nicht ein Gott, sondern der Heros eines rohen Hirtenvolkes war. Möglich, daſs die Sage mehrere Kṛṣṇas kannte, die später in einen zusammengeflossen sind; oder daſs — wie man vermutet hat[1]) — der Kṛṣṇa des Heldengedichtes und der Legende auch ein Religionsstifter oder Begründer einer Sekte war, deren Hauptlehren in den ältesten Bestandteilen der Bhagavadgītā vorliegen, und daſs dieser dann zu einer Inkarnation des von seinen Anhängern verehrten Gottes Viṣṇu gemacht wurde. Jedenfalls ist ein langer Weg von Kṛṣṇa, dem Freund der Pāṇḍavas, zu dem Kṛṣṇa des Harivaṃśa und dem erhabenen Gott Viṣṇu.

Es setzt also schon die politische und religiöse Entwicklung, welche sich in den auf den groſsen Kampf bezüglichen Gesängen des Mahābhārata widerspiegelt — der Übergang der Herrschaft von den Kauravas auf die Pāṇḍavas und die Vergöttlichung des Kṛṣṇa — eine längere Zeitperiode voraus; und es ist nicht denkbar, daſs auch nur diese Gesänge, welche den Kern des Werkes bilden, von einem einzigen Dichter herrühren. Noch unmöglicher wird eine solche Annahme, wenn wir die zahllosen Widersprüche in Betracht ziehen, die in den Einzelheiten der Haupterzählung vorkommen. Ich erinnere nur an die Erzählungen von der Heirat der Pāṇḍavas (oben S. 282 f.) und den Abenteuern des Arjuna (S. 285). Im vierten Buch finden wir eine Dublette des ganzen Kampfes im Kurufelde: Bhīṣma und alle die anderen Helden der Kauravas werden von Arjuna im Handumdrehen in die Flucht geschlagen; was schlecht dazu stimmt, daſs es später nur in achtzehn Tagen und nur durch Anwendung von List den Pāṇḍavas möglich ist, die Kauravas zu besiegen. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daſs das ganze vierte Buch (Virāṭaparvan) ein jüngeres Erzeugnis ist[2]) als die groſsartigen Kampfesschilderungen in den folgenden Büchern. Aber auch in jenen Büchern, welche unzweifelhaft die ältesten Bestandteile des Epos enthalten, finden sich fortwährend Widersprüche, welche un-

---

[1]) Siehe Garbe, Die Bhagavadgītā, S. 19 ff. Schon in der Chāndogya-Upaniṣad wird Kṛṣṇa, Sohn der Devakī, in Verbindung mit philosophischen Lehren genannt.

[2]) So schon Holtzmann, Mahābhārata II, S. 98 und Hopkins, The Great Epic of India, S. 382 f.

möglich durch die »geniale Sorglosigkeit« irgend eines Dichters erklärt werden können[1]). Auch finden sich neben den prächtigsten Schilderungen voll urwüchsiger Kraft ganze lange Gesänge, in denen mit geistloser Eintönigkeit und unter fortwährenden Wiederholungen die Schilderung der achtzehntägigen Schlacht nur möglichst ausgesponnen wird.

So ist denn schon das, was wir als das »eigentliche Epos« bezeichnen können, so wie es auf uns gekommen ist, gewiſs nicht das Werk eines Dichters. Auch dieser »Kern« des Mahābhārata ist nicht mehr die alte Heldendichtung; sondern diese ist in ihm — in vielfach verwässertem Zustand — enthalten.

Nun haben wir aber gesehen, daſs um diesen Kern herum sich eine Unmasse der verschiedenartigsten Dichtungen angehäuft hat: Heldenlieder aus verschiedenen Sagenkreisen, brahmanische Mythen- und Legendendichtung, Asketenpoesie und Lehrgedichte aller Art von den einfachsten Sittensprüchen bis zu umfangreichen philosophischen Gedichten, förmlichen Rechtsbüchern und ganzen Purāṇas. Wer mit den strenggläubigen Indern oder mit Dahlmann[2]) glauben wollte, daſs unser Mahābhārata das Werk eines einzelnen Mannes sei, der müſste annehmen, daſs dieser Mann zu gleicher Zeit ein groſser Dichter und ein erbärmlicher Stümper, ein Weiser und ein Schwachkopf, ein genialer Künstler und ein lächerlicher Pedant gewesen sei —

[1]) Vgl. oben Anm. auf S. 305, 306 f., 310, 314.

[2]) Joseph Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch (Berlin 1895) spricht zwar nur von einer »einheitlichen Diaskeuase«, aber er schreibt doch dem »Diaskeuasten« eine Tätigkeit zu, die ihn unbedingt zu einem Dichter stempeln würde; und zum Schluſs (S. 302) spricht er doch vom Mahābhārata als dem Werk »einer einzelnen dichterisch schaffenden Kraft«. In seinem Buch »Genesis des Mahābhārata« (Berlin 1899) sagt er geradezu: »Der Dichter war Diaskeuast, der Diaskeuast Dichter.« Es ist übrigens bemerkenswert, daſs selbst ein so naiver und ziemlich strenggläubiger Inder, wie C. V. Vaidya (The Mahabharata: A Criticism. Bombay 1905), der mit Ehrfurcht von Vyāsa, dem Zeitgenossen des Kṛṣṇa, als dem »Dichter« des Mahābhārata spricht (er stellt ihn hoch über Homer, Milton und Shakespeare) und allen Ernstes berechnet, daſs Vyāsa und Kṛṣṇa zur Zeit des Mahābhārata-Kampfes um 3101 v. Chr. gelebt hätten, doch unumwunden zugesteht, daſs das Mahābhārata in seiner gegenwärtigen Form die Erweiterung eines ursprünglich viel kleineren Werkes ist und zahlreiche Zusätze und Interpolationen enthält.

abgesehen davon, dafs dieser Wundermann ein Kenner und Bekenner der entgegengesetztesten religiösen Anschauungen und der widersprechendsten philosophischen Lehren gewesen sein müfste.

Auch in bezug auf Sprache, Stil und Metrik zeigen die Bestandteile des Mahābhārata durchaus keine Einheitlichkeit. Nur ganz im allgemeinen kann man vom »epischen Sanskrit« als der Sprache der volkstümlichen Epen sprechen[1]. In Wirklichkeit ist die Sprache des Epos in manchen Teilen altertümlicher, d. h. dem Altindischen der vedischen Prosawerke näher verwandt als in anderen. Und neben sprachlichen Erscheinungen, die an das Pāli anklingen und die man als volkstümlich bezeichnen kann, gibt es andere, die man einfach als Sprachunrichtigkeiten erklären mufs, wie sie sich ungebildete und minderwertige Schriftsteller von der Art der Purāṇaverfasser oft zuschulden kommen lassen. Auch in bezug auf den Stil läfst sich nur im allgemeinen sagen, dafs er von dem sogenannten »Kāvyastil«, d. h. dem durch ein Übermafs in der Verwendung von Kunstmitteln (Alaṃkāras) gekennzeichneten Stil der späteren Kunstdichtung, noch weit entfernt ist. Es fehlt aber nicht an Stellen im Mahābhārata, die uns bereits an diesen Kāvyastil erinnern[2]. Daneben finden wir auch Stücke, die ganz in dem naiven Stil der alten Itihāsas gehalten sind, wie sie in den Brāhmaṇas und Upaniṣads erzählt werden, während wieder an zahlreichen anderen Stellen der saloppste Purāṇastil vorwaltet. Was die Metrik anbelangt[3], so ist wohl der aus der alten Anuṣṭubh hervorgegangene Śloka das epische Metrum par excellence. Aber von diesem Śloka gibt es altertümlichere und jüngere Formen, die alle im Mahābhārata vertreten sind. Es gibt ferner in unserem Epos auch

---

[1]) Über die epische Sprache handelt H. Jacobi, Das Râmâyaṇa, S. 112 ff. Vgl. auch oben S. 40 und Hopkins, The Great Epic of India, S. 262.

[2]) Vgl. oben S. 308. Zahlreich sind aber diese Stellen nicht, jedenfalls lange nicht so zahlreich wie im Rāmāyaṇa.

[3]) Ausführlich handelt über die Metrik des Mahābhārata Hopkins a. a. O. S. 191 ff. Vgl. auch Jacobi. »Über den Śloka im Mahābhārata« (in »Gurupūjākaumudī, Festgabe zum 50jährigen Doktorjubiläum Albrecht Weber dargebr.«. Leipzig 1896, S. 50 ff.) und oben S. 55.

alte Prosastücke, deren Prosa zuweilen rhythmisch ist, zuweilen mit Strophen abwechselt[1]). Auch von dem Triṣṭubhmetrum, welches im Mahābhārata öfters verwendet wird — der Šloka ist allerdings ungefähr zwanzigmal so häufig wie die Triṣṭubh —, findet sich sowohl die altertümliche der vedischen noch ähnliche Form als auch jüngere Formen; und sogar die kunstvollen Versmafse der klassischen Sanskritdichtung begegnen uns vereinzelt schon im Mahābhārata.

So weist alles darauf hin, dafs das Mahābhārata nicht einheitlichen Ursprungs ist, sondern aus älteren und jüngeren Stücken besteht, die verschiedenen Jahrhunderten angehören. Inhalt und Form bestätigen gleichermafsen, dafs manche Teile des Mahābhārata bis in die Zeiten des Veda zurückreichen, während andere mit den späten Erzeugnissen der Purāṇalitteratur gleichzeitig sein müssen.

Nun ist vielfach — so insbesondere von A. Holtzmann — angenommen worden, dafs es ein altes Heldengedicht der Kauravas gegeben habe, welches das »ursprüngliche Mahābhārata« gewesen sei, dafs dieses nachher zugunsten der Pāṇḍavas eine »tendenziöse Umarbeitung« erfahren habe; und dafs es dann noch mehrmals nacheinander — erst von Buddhisten, dann von Brahmanen — »tendenziös umgearbeitet« worden sei. Die »zweite puranenmäfsige Umarbeitung« hätte nach Holtzmann etwa um 900—1100 n. Chr. stattgefunden, »der dann einige Jahrhunderte später die definitive Festsetzung und Abschliefsung des Textes nachfolgte« [2]).

Es ist wichtig festzustellen, dafs diese letztere Annahme, wonach das Mahābhārata seine jetzige Gestalt erst im 15. oder 16. Jahrhundert erhalten hätte, ganz und gar falsch ist. Denn es ist durch litterarische und inschriftliche Zeugnisse bewiesen[3]), dafs das Mahābhārata schon um 500 n. Chr. nicht mehr ein

---

[1]) Vgl. Hopkins a. a. O. S. 266 ff. und oben S. 89.

[2]) Holtzmann, Das Mahābhārata I, 194.

[3]) Diesen Beweis erbracht zu haben, ist das Verdienst G. Bühlers. (Indian Studies. By G. Bühler and J. Kirste, No. II. Contributions to the History of the Mahâbhârata. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien. Phil.-histor. Cl., Bd. CXXVII. Wien 1892.) Auf einiges hatten schon früher die indischen Gelehrten R. G. Bhandarkar und K. T. Telang hingewiesen.

eigentliches Epos, sondern ein heiliges Lehr- und Erbauungsbuch und im grofsen und ganzen an Umfang und Inhalt von dem Werk, wie es uns jetzt vorliegt, nicht wesentlich verschieden war. Der Dichter Bāṇa, der um 600 n. Chr. lebte, erzählt in seinem Roman »Kādambarī«, dafs die Königin Vilāsavatī zu Ujjein an einem Feste in einem Tempel einer Rezitation des Mahābhārata beiwohnte. Solche öffentliche Vorlesungen des Mahābhārata finden noch heutigen Tages in Indien bei festlichen Gelegenheiten in Tempeln statt — und selbstverständlich mehr zur Erbauung und religiösen Unterweisung als zur Unterhaltung. Um 600 n. Chr. bezeugt aber auch schon eine Inschrift von Kambodscha ähnliche öffentliche Vorlesungen des Mahābhārata, und zwar mit Benutzung von eben für diesen Zweck gestifteten Handschriften, in dieser fernen indischen Kolonie in Hinterindien. Wir besitzen endlich auch Landschenkungsurkunden aus dem 5. und 6. Jahrhundert, in denen die über die Moral des Schenkens (dānadharma) handelnden Abschnitte des XIII. Buches (oben S. 365) als heilige Texte zitiert werden; und in einer derartigen Inschrift wird das Mahābhārata bereits als die »Sammlung von hunderttausend Versen« bezeichnet. Die Zahl von hunderttausend Versen wird aber nicht einmal annähernd erreicht, wenn nicht die Bücher XII und XIII und selbst ein Teil des Harivaṃśa hinzugerechnet werden [1]). Wenn aber das Mahābhārata bereits im 5. Jahrhundert die unzweifelhaft jüngsten Bestandteile wie Buch XIII und Harivaṃśa enthielt, wenn es damals bereits ein religiöses Lehr- und Erbauungsbuch war, und

---

[1]) Von den »hunderttausend« Versen des Mahābhārata ist schon in diesem selbst die Rede (I, 1, 107; XII, 343, 11; vgl. oben S. 271 und Hopkins a. a. O. S. 9). Die 18 Bücher des Mahābhārata haben in der Kalkuttaer Ausgabe 90 092 Verse, von denen 13 935 auf Buch XII und 7759 auf Buch XIII entfallen. Mit dem ganzen Harivaṃśa beträgt die Zahl der Verse 106 466. Läfst man den Bhaviṣyaparvan (siehe oben S 387) hinweg, so ergibt sich eine Zahl von 101 154 Versen, die am besten zu der runden Zahl »Hunderttausend« stimmt. Allein die verschiedenen Rezensionen des Mahābhārata, die oft in der Weise voneinander abweichen, dafs die eine Rezension eine Anzahl Verse ausläfst, die in der anderen enthalten sind, aber dafür wieder anderswo ebensoviele Verse einfügt, die der letzteren fehlen, beweisen, dafs sich der Inhalt des Mahābhārata auch ändern konnte, ohne dafs der Umfang sich änderte.

wenn hundert Jahre später Handschriften des Mahābhārata bereits bis nach Hinterindien gelangt waren und dort in Tempeln vorgelesen wurden, so können wir mit gutem Rechte schliefsen, dafs es mindestens schon ein oder zwei Jahrhunderte früher, also im 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. die Gestalt erhalten haben mufs, die es heute noch hat. Andererseits[1]) kann es aber diese Gestalt erst nach dem Entstehen und der Ausbreitung des Buddhismus, auf den es viele Anspielungen enthält, und sogar erst nach Alexanders Einfall in Indien erhalten haben, da die Yavanas, d. h. die Griechen (Ionier) oft erwähnt werden und auch von steinernen Bauten die Rede ist, während vor der Griechenzeit in Indien nur Holzbauten bekannt waren. Das Mahābhārata kann demnach seine jetzige Gestalt nicht früher als im 4. Jahrhundert v. Chr. und nicht später als im 4. Jahrhundert n. Chr. erhalten haben.

Eine gröfsere Umarbeitung des Mahābhārata oder auch nur die Hinzufügung eines der gröfseren Bücher kann also nach dem 4. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr stattgefunden haben. Die Hypothese einer oder gar mehrerer Umarbeitungen kann ich aber überhaupt weder für notwendig noch für wahrscheinlich halten[2]). Sowie in späterer Zeit die Abschreiber mit ihrem Text ziemlich willkürlich verfuhren, so gestatteten sich in älterer Zeit gewifs auch die Rhapsoden, unter denen die Heldenlieder jahrhundertelang nur mündlich fortgepflanzt worden sein müssen, jede mögliche Freiheit bei dem Vortrag ihrer Gesänge: sie dehnten Szenen, die ihren Zuhörern gefielen, in die Länge und kürzten andere, die weniger Eindruck machten, ab. Die gröfsten Veränderungen aber, durch welche die alte Heldendichtung allmählich zu einem Sammelwerk wurde, das »Vieles« und darum »jedem etwas« brachte, sind wohl damit zu erklären, dafs die Überlieferung und die Pflege des alten Heldensanges von den ursprünglichen Sängern auf andere Kreise überging, dafs

---

[1]) Siehe Hopkins a. a. O. S. 391 ff. Den weitergehenden Folgerungen Hopkins' aus der Nichterwähnung des römischen Denars (S. 387) und der Kupfertafeln als Schenkungsurkunden (S. 388) möchte ich mich nicht anschliefsen.

[2]) Es soll aber damit nicht gesagt sein, dafs nicht einzelne Teile, wie z. B. der Virāṭa-Parvan, umgearbeitet worden sind. Vgl. Hopkins im J. Am. O. S. Vol. XXIV, 1903, p. 54.

die Gesänge selbst in andere Gegenden verpflanzt, anderen Zeiten und einem wechselnden Publikum angepaſst wurden. Schon in sehr alter Zeit müssen, wie wir sahen, die Lieder von Barden, die dem Kurugeschlecht nahestanden, auf solche übergegangen sein, welche zum Pāṇḍavageschlecht Beziehungen hatten. Sie verbreiteten sich aus Gegenden, wo der Viṣṇukult vorherrschte, in solche, wo Śiva als höchste Gottheit verehrt wurde. Auch die Phasen, welche der Kṛṣṇakult durchmachte, lieſsen ihre Spuren in der epischen Dichtung zurück. Wie bei anderen Völkern, so muſs aber auch bei den Indern eine Zeit gekommen sein, wo sich die schaffende Dichterkraft nicht mehr auf dem Gebiete der Heldendichtung betätigte und diese als lebendige Poesie erlosch, und wo nur mehr die alten Lieder von Barden noch immer gesungen wurden[1]. Auch die alte Heldenzeit hörte auf, wo die Barden mit den Kriegern als Wagenlenker in die Schlacht zogen, um nach gewonnenem Sieg — etwa bei einem groſsen Opferfeste — die glorreichen Taten der Helden zu besingen. Die Epigonen dieser Barden waren eine minderwertige Klasse von Litteraten — dieselben, welche sich auch mit der Überlieferung der Purāṇas befaſsten. Diese Leute waren wohl weder rechte Krieger noch rechte Brahmanen — nicht umsonst werden die Sūtas in den Rechtsbüchern als Bastarde bezeichnet, die aus der Vermischung von Kriegern mit Brahmanenfrauen oder von Brahmanen mit Kṣatriyafrauen hervorgegangen sein sollen. Und gerade das ist auch das Eigentümliche des Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt, daſs es weder rechte Kriegerpoesie noch rechte geistliche Dichtung ist; es ist kein Epos mehr, aber auch noch kein eigentliches Purāṇa.

Eine Art Abschluſs dürfte das Mahābhārata erst bekommen haben, als es — nach jahrhundertelanger mündlicher Überlieferung — niedergeschrieben wurde. An dieser Redaktion und Niederschrift werden sich wohl nur Brahmanen, Paṇḍits, beteiligt haben. Wenn wir aber sagen müssen, daſs das Mahābhārata schon im 4. Jahrhundert n. Chr. oder noch früher von dem Werk, wie es uns jetzt vorliegt, im groſsen und ganzen in bezug auf Umfang und Inhalt nicht wesentlich verschieden

---

[1]) Vgl. H. Jacobi in den Götting. gel. Anz. 1892, S. 632.

war, so müssen die Worte »im grofsen und ganzen« und »nicht wesentlich« sehr stark betont werden. Denn Zusätze und Veränderungen, und zwar Zusätze nicht nur von einzelnen Versen, sondern auch von ganzen Gesängen (wie Hymnen auf Durgā u. dgl.), sind bis in die neueste Zeit hinein gemacht worden, und einen feststehenden Text des Mahābhārata gibt es überhaupt nicht.

Wenn man vom Mahābhārata spricht, so meint man damit in der Regel eine der beiden grofsen in Indien von einheimischen Gelehrten besorgten Ausgaben, die »Kalkuttaer Ausgabe« (1834 bis 1839) in vier Quartbänden, deren letzter den Harivaṃśa enthält, oder die »Bombayer Ausgabe« mit dem Kommentar des Nīlakaṇṭha. Letztere ist seit 1862 in mehreren Auflagen erschienen. Sie enthält den Harivaṃśa nicht. Keine der beiden Ausgaben kann im Sinne der europäischen Philologie als eine »kritische« bezeichnet werden[1]). Von dem Text, welchen unsere Ausgaben bieten, und der im grofsen und ganzen dem der nordindischen Handschriften entspricht, weicht der Text der südindischen Handschriften nicht unwesentlich ab, so dafs man von einer »nordindischen« und einer »südindischen Rezension«[2])

[1]) Über diese und die anderen indischen Ausgaben vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata, III, S 2 ff. Über das Verhältnis der beiden Ausgaben zueinander ebendas. S. 9 ff. Erwähnung verdient auch die unter der Redaktion von Pratapa Chandra Roy (Kalkutta 1882 ff.) erschienene überaus handliche Ausgabe in Oktavbänden, die nur leider nicht druckfehlerfrei ist. Diese Ausgabe ist ein Werk echt indischer Frömmigkeit und Wohltätigkeit; sie wurde mit Hilfe der von dem Herausgeber veranstalteten Sammlungen zum Zweck der Gratisverteilung gedruckt und in 10 000 Exemplaren verschenkt. Die Veranstaltung einer den Anforderungen der Wissenschaft genügenden kritischen Ausgabe des Mahābhārata ist von der Internationalen Assoziation der Akademien im Jahre 1905 beschlossen worden.

[2]) Doch nur mit Vorbehalten. Denn es ist möglich, dafs eine genauere Untersuchung der Handschriften mehrere nordindische und mehrere südindische Rezensionen ergeben wird. Auch ist die Überlieferung mancher Bücher einheitlicher als die anderer. Vgl. M. Winternitz, 'On the South-Indian Recension of the Mahabharata' (Indian Antiquary 1898, March, April, May) und H. Lüders, »Über die Grantharecension des Mahābhārata« (Abhandlungen der k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. Bd. IV

sprechen kann. Diese beiden Rezensionen weichen oft in der Weise voneinander ab, dafs die eine Verse und auch ganze Gesänge enthält, die in der anderen fehlen, oder dafs Verse in verschiedener Reihenfolge erscheinen u. dgl. mehr.

Es folgt aus all dem die wichtige Lehre, dafs in Wirklichkeit das Alter eines jeden Stückes des Mahābhārata, ja eines jeden einzelnen Verses für sich bestimmt werden mufs, und dafs Aussprüche wie »Das kommt schon im Mahābhārata vor« keinerlei Berechtigung und in chronologischer Beziehung gar keinen Sinn haben. Um so weniger Berechtigung hat es, mit dem Mahābhārata als Ganzem bestimmte Zeitangaben zu verbinden, als nicht nur in entschieden »alten« Partien jüngere Einschiebungen stattgefunden haben, sondern auch ebenso oft in »jüngeren« Partien sich sehr alte Stücke finden. So ist das ganze erste Buch des Mahābhārata gewifs nicht »alt«; das hindert aber nicht, dafs viele in demselben vorkommende Sagen, Legenden und genealogische Verse sehr alt sind. Selbst in dem gewifs erst spät angefügten Harivaṃśa finden sich sehr alte Verse und Legenden. Doch sind die Ausdrücke »alt« und »jung« auf ganze Bücher und gröfsere Stücke des Mahābhārata immer nur mit Vorsicht und Vorbehalten anzuwenden.

Und dies führt uns zu der schwierigsten Frage: Was verstehen wir darunter, wenn wir von »alten« und »ältesten« Teilen des Mahābhārata sprechen? Mit anderen Worten: Bis in welche Zeit reichen die Anfänge des Mahābhārata zurück?

Halten wir uns an die Tatsachen. In der ganzen vedischen Litteratur ist von einem Mahābhārata nicht die Rede, so oft auch in Brāhmaṇas und Upaniṣads von Ākhyāna, Itihāsa, Purāṇa und Gāthā Nārāśaṃsī (oben S. 260 f.) gesprochen wird. Auch von dem grofsen doch wohl historischen Ereignis, das im Mittelpunkte des Epos steht — der blutigen Schlacht im Kurufelde —, weifs der Veda nichts, trotzdem in den Brāhmaṇas gerade dieses Kurufeld als ein Ort, wo Götter und Menschen grofse Opferfeste feierten, so oft genannt wird, dafs dieses Er-

---

Nr. 6, Berlin 1901). Eine hauptsächlich auf südindischen Manuskripten beruhende Ausgabe ist gegenwärtig in Bombay (Nirnayasagara Press) im Erscheinen begriffen.

eignis, wenn es schon stattgefunden hätte, unbedingt erwähnt worden wäre[1]). Wohl kommen Janamejaya, der Sohn des Parikṣit, und Bharata, der Sohn des Duḥṣanta und der Śakuntalā, in den Brāhmaṇas vor; und schon in einem Kuntāpalied des Atharvaveda wird Parikṣit als ein friedliebender König gepriesen, unter dessen Herrschaft das Kuruland gedieh. In den zum Yajurveda gehörigen Werken ist oft von Kurus und Pañcālas oder Kurupañcālas die Rede; und in Verbindung mit einem Opferfeste der Kurupañcālas wird im Kāṭhaka (X, 6) eine Anekdote von Dhṛtarāṣṭra, dem Sohne des Vicitravīrya, erzählt. Hingegen ist nirgends im ganzen Veda der Name des Pāṇḍu oder seiner Söhne, der Pāṇḍavas, nirgends sind Namen wie Duryodhana, Duḥśāsana, Karṇa usw. zu finden. Der Name Arjuna kommt zwar in einem Brāhmaṇa vor, aber als Geheimname des Gottes Indra. Erst in den zur Vedāṅgalitteratur gehörigen Sūtrawerken, im Āśvalāyana-Gṛhyasūtra, im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra und in den grammatischen Sūtras des Pāṇini finden wir die ersten Spuren eines Epos Mahābhārata[2]).

Wie steht es mit der buddhistischen Litteratur? Im Tipiṭaka, dem Pālikanon der Buddhisten, wird das Mahābhārata nicht erwähnt. Hingegen finden wir in den ältesten Texten des Tipiṭaka Dichtungen von der Art der Ākhyānas, die wir als eine Vorstufe der Epik in den Brāhmaṇas kennen lernten[3]).

---

[1]) Siehe A. Ludwig, Über das Verhältnis des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahâbhârata, S. 6.

[2]) Aus Āśvalāyana-Gṛhyasūtra (III, 4), wo blofs die Titel »Bhārata« und »Mahābhārata« vorkommen, läfst sich eigentlich gar nichts schliefsen. Legt man der Stelle irgendeine Beweiskraft bei, so würde sie nur beweisen, dafs es in der (übrigens unbekannten) Zeit dieses Sūtra ein längeres »Mahābhārata« neben einem kürzeren »Bhārata« gegeben habe. (Vgl. Hopkins a. a. O. S. 389 f. und M. Winternitz in WZKM. XIV, S. 55 f. und oben S. 271.) Im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra (XV, 16) finden wir die erste Erwähnung eines für die Kauravas unglücklichen Krieges im Kurufelde (A. Ludwig a. a. O. S. 5). Pāṇini kannte nicht nur den Titel »Mahābhārata«, sondern auch die Namen der Hauptheldes des Epos; aber es ist nicht möglich, irgendwelche Schlüsse auf den Umfang und Inhalt des dem Pāṇini bekannten Mahābhārata aus den kärglichen Andeutungen zu ziehen.

[3]) Siehe oben S. 259. E. Windisch, Māra und Buddha (XV. Bd. der Abhandlungen der phil.-hist. Cl. d. k. sächs Ges. d. Wiss., Leipzig

Die Jātakas, deren metrische Bestandteile (die Gāthās) zum Tipiṭaka gehören, verraten eine Bekanntschaft mit der Kṛṣṇa-Sage, aber nicht mit dem Harivaṃśa und dem Mausalaparvan des Mahābhārata[1]). Die im Jātakabuch vorkommenden Namen Pāṇḍava, Dhanañjaya (im Mahābhārata ein gewöhnlicher Beiname des Arjuna), Yudhiṭṭhila (Pāliform für Yudhiṣṭhira), Dhataraṭṭha (Pāliform für Dhṛtarāṣṭra), Vidhura oder Vidhūra (der Vidura des Mahābhārata), ja selbst die in demselben vorkommende Erzählung von der Gattenselbstwahl und Fünfmännerehe der Draupadī bezeugen nicht nur keine Bekanntschaft mit dem Mahābhārata, sondern eher das Gegenteil. Denn Pāṇḍava erscheint im Jātaka als Name eines Pferdes, Dhṛtarāṣṭra als Name eines Flamingos, Dhanañjaya und Yudhiṣṭhira werden nur als Kurukönige genannt, die in Indraprastha residierten, und Vidura ist ein weiser Mann, der bald als Hauspriester, bald als Minister am Hofe des Dhanañjaya oder des Yudhiṣṭhira auftritt. Draupadī aber, eine der herrlichsten Frauengestalten des Epos, erscheint im Jātaka als Beispiel weiblicher Verworfenheit, da sie sich mit ihren fünf Männern nicht begnügt, sondern noch mit einem buckligen Diener Ehebruch treibt.

Aus diesen Tatsachen mufs man wohl schliefsen, dafs es ein Epos Mahābhārata, d. h. ein episches Gedicht, welches von dem Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas und von der Schlacht

---

1895) S. 222 ff. und T. W. Rhys Davids, Buddhist India, London 1903, S. 180 ff Rezitationen von Ākhyānas werden im Brahmajālasutta (Dialogues of the Buddha, translated from the Pâli by T. W. Rhys Davids, London 1899, S. 8) neben Unterhaltungen und Schaustellungen, die der Mönch vermeiden soll, aufgeführt. Wären, wie der Kommentator sagt, darunter Rezitationen des Mahābhārata und des Rāmāyaṇa zu verstehen, so hätte der Verfasser diese gewifs mit Namen genannt.

[1]) Das hat H. Lüders in ZDMG, Bd. 58, S. 687 ff. nachgewiesen. Vgl. auch E. Hardy in ZDMG, Bd. 53, S. 25 ff. Die Kṛṣṇa-Sage wird im Ghatajātaka (Nr. 454) erzählt; eine Anspielung auf sie enthält auch das Jātaka Nr. 512. Die Jainas haben — nach Jacobi (Berichte des VII. internat. Orientalistenkongresses in Wien 1886, S. 75 ff. und ZDMG, Bd. 42, 1888, S. 493 ff.) — die Kṛṣṇa-Sage nicht nur gekannt, sondern bereits im 3. oder 2. Jahrhundert v Chr. den Kṛṣṇa-Kult in ihre Religion aufgenommen, indem sie den Kṛṣṇa in die Zahl ihrer Heiligen einreihten. Das beweist aber nichts für das Alter des Mahābhārata.

im Kurufelde handelte und den Titel »Bhārata« oder »Mahābhārata« führte, vor dem Abschlufs des Veda nicht gegeben haben könne; dafs hingegen ein solches Gedicht im 4. Jahrhundert v. Chr. schon existiert haben mufs, da die Sūtrawerke von Šāṅkhāyana, Āšvalāyana und Pāṇini vor diese Zeit gesetzt werden müssen. Da aber der im 3. und 4. Jahrhundert v. Chr. entstandene Pālikanon der Buddhisten nur eine ganz oberflächliche, wenn irgendeine Kenntnis des Mahābhārata verrät, dürfte es damals im östlichen Indien, wo die buddhistische Litteratur entstand, noch wenig bekannt gewesen sein.

Wir haben aber gesehen, dafs manche Elemente unseres jetzigen Mahābhārata bis in die vedische Zeit zurückreichen, und dafs vieles, namentlich in den lehrhaften Abschnitten, aus einem litterarischen Gemeinbesitz geschöpft ist, aus welchem auch Buddhisten und Jainas (wohl schon im 5. Jahrhundert v. Chr.) geschöpft haben [1]).

Endlich mufs noch erwähnt werden, dafs nicht nur die in dem Epos geschilderten Ereignisse, sondern auch die zahllosen Namen von Königen und Königsgeschlechtern — so sehr auch manche der Ereignisse und viele der Namen den Anschein des Geschichtlichen erwecken — doch im wahren Sinne des Wortes der indischen Geschichte nicht angehören. Die politische Geschichte Indiens beginnt mit den Königen Bimbisāra und Ajātasattu, die uns als Zeitgenossen des Buddha verbürgt sind. Allenfalls kann man noch den in den Purāṇas erwähnten Königen der Šaišunāga- und Nandadynastien geschichtlichen Charakter zuschreiben [2]). Mit dem grofsen König Candragupta

---

[1]) Siehe oben S. 261, 352 f., 358, 360. Über die Ṛsyašṛṅga-Legende im Jātaka vgl. oben S. 342 ff. und H. Lüders in der dort angeführten Abhandlung Eine andere Legende, welche das Mahābhārata (I, 107 f.) mit dem Jātaka (Nr 444) gemein hat, ist die von Māṇḍavya, der zur Strafe dafür, dafs er einmal als Kind eine Fliege mit einem Dorn aufgespiefst hat, für einen Räuber gehalten und gepfählt wird. (Vgl. L. Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur, Leipzig 1892, S. 53 f.) Im Jātaka ist dieser Māṇḍavya ein Freund des Kaṇhadīpāyana (d. h. des Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa).

[2]) Nach V. A. Smith, The Early History of India (Oxford 1904) S. 41 wäre die Begründung der Šaišunāgadynastie um 600 v. Chr., der Regierungsantritt Bimbisāras um 519 v. Chr. und die Begründung der Nandadynastie um 361 v. Chr. anzusetzen.

(321 v. Chr.), dem Begründer der Mauryadynastie, betreten wir dann festen geschichtlichen Boden in Indien. Von allen diesen geschichtlichen Persönlichkeiten ist im Mahābhārata keine Spur zu finden [1]). Dieser »vorgeschichtliche« Charakter der Erzählung und der Helden weist doch auf ein hohes Alter des Epos hin.

Zusammenfassend können wir also über das Alter des Mahābhārata folgendes sagen:

1. Einzelne Sagen, Legenden und Dichtungen, welche in das Mahābhārata aufgenommen wurden, gehen bis in die Zeit des Veda zurück.

2. Ein Epos »Bhārata« oder »Mahābhārata« hat es aber in vedischer Zeit nicht gegeben.

3. Viele moralische Erzählungen und Sprüche, welche unser Mahābhārata enthält, gehören der Asketendichtung an, aus welcher vom 6. Jahrhundert v. Chr. an auch Buddhisten und Jainas geschöpft haben.

4. Wenn zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert v. Chr. ein Epos Mahābhārata schon bestanden hat, so war es im Heimatland des Buddhismus noch nicht bekannt.

5. Sicher bezeugt ist ein Epos Mahābhārata vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. nicht.

6. Zwischen dem 4. Jahrhundert v. Chr. und dem 4. Jahrhundert n. Chr. hat sich — wahrscheinlich allmählich — die Umwandlung des Epos Mahābhārata in unser jetziges Sammelwerk vollzogen.

7. Im 4. Jahrhundert n. Chr. hatte das Werk im grofsen und ganzen schon seinen gegenwärtigen Umfang, Inhalt und Charakter.

8. Aber kleinere Änderungen und Zusätze sind auch in den späteren Jahrhunderten immer noch gemacht worden.

9. Ein Zeitalter des Mahābhārata gibt es nicht, sondern das Alter eines jeden Stückes mufs für sich bestimmt werden.

---

[1]) E. W. Hopkins (im »Album Kern«, S. 249 ff.) glaubt allerdings Anspielungen auf die Mauryas, Aśoka und Candragupta im Mahābhārata zu finden. Aber warum sollten diese so versteckt sein?

Das Rāmāyaṇa[1], Volksepos und Kunstdichtung zugleich.

In mehr als einer Beziehung unterscheidet sich das Rāmāyaṇa wesentlich vom Mahābhārata. Vor allem hat es einen viel geringeren Umfang und eine viel gröſsere Einheitlichkeit. Während das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt kaum noch als ein eigentliches Epos bezeichnet werden kann, ist das Rāmāyaṇa auch in der Form, in der es uns heute vorliegt, noch ein ziemlich einheitliches Heldengedicht. Während ferner die einheimische Überlieferung den Vyāsa, einen ganz mythischen Seher der Vorzeit, der zugleich der Sammler der Vedas und der Purāṇas gewesen sein soll, zum Verfasser oder Herausgeber des Mahābhārata macht, bezeichnet sie einen Dichter namens Vālmīki als den Verfasser des Rāmāyaṇa; und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daſs ein Dichter dieses Namens wirklich gelebt und die im Munde der Barden verstreut lebenden Gesänge von Rāma zuerst in die Form eines einheitlichen Gedichtes gegossen hat. Diesen Vālmīki nennen die Inder »den ersten Kunstdichter« (ādikavi), sowie sie das Rāmāyaṇa gerne als »das erste Kunstgedicht« (ādikāvya) bezeichnen. In der Tat führen die Anfänge der epischen Kunstdichtung auf das Rāmāyaṇa zurück, und Vālmīki ist stets das Vorbild geblieben, dem alle späteren indischen Kunstdichter bewundernd nachstrebten. Das Wesentliche der indischen Kunstdichtung, des sogenannten Kāvya, besteht darin, daſs in ihr auf die Form gröſseres Gewicht gelegt wird als auf Stoff und Inhalt der Dichtung, daſs sogenannte Alaṃkāras, d. h. »Schmuckmittel«, wie Vergleiche, poetische Figuren, Wortspiele usw. in groſsem Maſse, ja im Übermaſse verwendet werden. Da werden Vergleiche über Vergleiche gehäuft; und Schilderungen, insbesondere Natur-

---

[1]) Die Probleme des Rāmāyaṇa hat zuerst eingehend behandelt Albrecht Weber, »Über das Râmâyaṇa« (Abhandlungen der Berliner Akademie aus dem Jahre 1870, S. 1—88). Grundlegend und zum Teil auch den folgenden Kapiteln zugrunde liegend ist Hermann Jacobi, Das Râmâyaṇa. Geschichte und Inhalt. Bonn 1893. Einen guten Überblick über die ganze Rāmalitteratur gibt Al. Baumgartner S. J., Das Râmâyana und die Râmalitteratur der Inder. Freiburg i. B. 1894. Manche gute Bemerkungen hat auch C. V. Vaidya, The Riddle of the Ramayana, Bombay und London 1906.

schilderungen, werden mit immer neuen Bildern und Gleichnissen unendlich ausgesponnen. Von diesen und anderen Eigentümlichkeiten der klassischen Kunstpoesie finden wir im Rāmāyaṇa bereits die ersten Anfänge. Während wir also im Mahābhārata eine Mischung von volkstümlicher Epik und theologischer Lehrdichtung (Purāṇa) sehen konnten, stellt sich uns das Rāmāyaṇa als ein Mittelding zwischen Volksepos und Kunstdichtung dar.

Ein wahres Volksepos ist es, ebenso wie das Mahābhārata, weil es gleich diesem Eigentum des ganzen indischen Volkes geworden ist und — wie kaum ein zweites Gedicht der gesamten Weltlitteratur — Jahrhunderte hindurch das ganze Denken und Dichten des Volkes beeinfluſst hat. In der (später hinzugedichteten) Einleitung zu dem Epos wird erzählt, daſs Gott Brahman selbst den Dichter Vālmīki aufgefordert habe, die Taten des Rāma in Versen zu besingen; und der Gott habe ihm das Versprechen gegeben:

»So lang' die Berge stehn, so lang'
Die Flüsse auf der Erde sind:
So lange wird in dieser Welt
Das Lied von Rāma weiter leben«.

Dieses Wort hat sich bis zum heutigen Tage als ein wahrhaft prophetisches erwiesen. Seit mehr als zweitausend Jahren hat sich das Gedicht von Rāma in Indien lebendig erhalten, und es lebt fort in allen Schichten und Klassen des Volkes. Hoch und niedrig, Fürst und Bauer, der Landedelmann wie der Kaufmann und der Handwerker, Prinzessinnen und Hirtenmädchen sind wohlvertraut mit den Gestalten und Geschichten des groſsen Epos. Die Männer erheben sich an den ruhmreichen Taten und erbauen sich an den weisen Reden des Rāma; die Frauen lieben und preisen Sītā als das Ideal der Gattentreue, der höchsten Frauentugend. Jung und alt aber ergötzt sich an den Wundertaten des treuherzigen Affen Hanumat und nicht minder an den schaurigen Märchen von menschenfressenden Riesen und zauberkräftigen Dämonen. Volkstümliche Redensarten und Sprichwörter geben Zeugnis von der Vertrautheit des Volkes mit den Geschichten des Rāmāyaṇa. Aber auch die Lehrer und Meister der verschiedenen religiösen Sekten berufen sich auf das Rāmāyaṇa und schöpfen aus ihm, wenn sie religiöse und moralische Lehren im Volke verbreiten wollen. Und die Dichter

aller späteren Zeit, von Kālidāsa bis auf Bhavabhūti, haben immer wieder aus dem Rāmāyaṇa ihre Stoffe geschöpft und sie neu bearbeitet. Wenn wir zur neuindischen Litteratur der Volkssprachen kommen, so finden wir schon im Anfang des 12. Jahrhunderts eine Tamilübersetzung des Sanskritepos, und bald folgen Nachdichtungen und Übersetzungen in den Volkssprachen vom Norden bis zum Süden Indiens. Das auf dem alten Epos beruhende religiös-philosophische Hindigedicht Rām-carit-manās, um 1631 von dem berühmten Tulsī Dās verfafst, ist für Millionen von Indern geradezu ein Evangelium geworden. Generationen von Hindus in allen Teilen Indiens haben die alte Sage von Rāma in solchen modernen Übersetzungen kennen gelernt. In den Häusern der Reichen werden noch in unseren Tagen Rezitationen des Gedichtes veranstaltet. Auch dramatische Bearbeitungen der Geschichte von Rāma, wie solche schon im Harivaṃśa erwähnt werden (oben S. 386 A.), kann man in Dörfern und Städten Indiens bei religiösen Festen noch heute aufgeführt sehen. So wird im nördlichen Indien, z. B. in Lahore, alljährlich das Dasahrafest durch das »Rāmaspiel« (Rām Līla) gefeiert, bei welchem die beliebtesten Szenen aus dem Rāmāyaṇa vor einer ungeheuren Zuschauermenge zur Aufführung gelangen [1]). Ob die weit über Indien verbreitete Verehrung des Affenkönigs Hanumat als einer Lokalgottheit und die Affenverehrung überhaupt auf die Volkstümlichkeit des Rāmāyaṇa zurückzuführen ist, oder ob umgekehrt die hervorragende Rolle, welche die Affen in der Rāmasage spielen, aus einem älteren Affenkult erklärt werden mufs, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, dafs ein Bild des Affenkönigs Hanumat in keinem gröfseren Dorfe Indiens fehlt, und dafs es in vielen Tempeln von Affen wimmelt, die mit grofser Schonung und Liebe behandelt werden. Dies ist namentlich in Oude, der alten Residenzstadt des Rāma, der Fall [2]).

---

[1]) Eine lebendige Schilderung dieses Festes nach eigener Anschauung gibt J. C. Oman, The Great Indian Epics, the Stories of the Ramayana and the Mahabharata. London 1899, S. 75 ff. Ziemlich verworren ist die Schilderung von F. Reuleaux, Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881. Berlin 1884, S. 68 f., 231.

[2]) Vgl. W. Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India, Allahabad, 1894, S. 51 ff. W. J. Wilkins, Hindu Mythology

Rāma selbst, der Held des Rāmāyaṇa, wurde gewifs erst nachträglich zu einer Inkarnation des Gottes Viṣṇu gemacht und dann als Halbgott verehrt. Dafs dann auch das von diesem halbgöttlichen Rāma handelnde Epos den Charakter eines heiligen Buches annahm, kann uns nicht überraschen. So heifst es denn gleich in dem (natürlich nicht von Vālmīki herrührenden) ersten Gesang:

»Wer diese reine, sündenvernichtende, heilige, mit den Vedas vergleichbare Geschichte von Rāma liest, wird von allen Sünden befreit.

Der Mann, der dieses lebenspendende Erzählungswerk (ākhyāna), das Rāmāyaṇa, liest, wird nach seinem Hinscheiden samt Kindern und Kindeskindern und seinem ganzen Anhang im Himmel selig werden.

Ein Brahmane, der es liest, wird redegewaltig, ein König erlangt Herrschaft über die Erde, ein Kaufmann macht mit seinen Waren gute Geschäfte und ein Śūdra selbst gelangt zu Gröfse.«

Bezeichnend ist auch die Sage von Dāmoḍara II., einem König von Kaschmir, der durch einen Fluch in eine Schlange verwandelt wurde und nicht früher von dem Fluche befreit werden kann, bis er das ganze Rāmāyaṇa an einem einzigen Tage sich hat vorlesen lassen[1]).

Aber gerade die Volkstümlichkeit des Rāmāyaṇa ist, wie beim Mahābhārata, wieder nur ein Grund dafür, dafs uns das Gedicht nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern durch Zusätze und Änderungen vermehrt und vielfach entstellt überliefert ist. Das Werk, so wie es uns vorliegt, besteht aus 7 Büchern und enthält ungefähr 24000 Doppelverse (Ślokas): was aber von diesen alt oder jung bezw. echt oder unecht ist, werden wir erst entscheiden können, wenn wir einen kurzen Überblick über den Inhalt des Gedichtes gegeben haben.

Inhalt des Rāmāyaṇa[2]).

Das erste Buch, Bālakāṇḍa (»Abschnitt von der Kindheit«) genannt, beginnt mit einer Einleitung über die

---

2nd. ed. Calcutta 1882, S. 405. Paul Deussen, Erinnerungen an Indien, Kiel 1904, S. 128.

1) Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī I, 166.

2) Eine vollständige deutsche Übersetzung gibt es nicht. Es gibt eine italienische Übersetzung von Gaspare Gorresio, Parigi 1847—1858 (5 Bände), eine französische von H. Fauche, Paris

Entstehung des Gedichtes und erzählt die Jugendgeschichte des Rāma[1]. Aber genau so wie im Mahābhārata wird auch in diesem Buche der Gang der Erzählung durch die Einfügung zahlreicher brahmanischer Mythen und Legenden unterbrochen; und manche von diesen sind dieselben, die in verschiedenen Versionen auch im Mahābhārata vorkommen. So genügt eine Erwähnung des Ṛṣyaśṛṅga, um die uns schon bekannte Legende zu erzählen[2]. Das Auftreten von Vasiṣṭha und Viśvāmitra gibt Anlafs zur Erzählung von zahlreichen auf diese altberühmten Ṛṣis bezüglichen Sagen. So wird namentlich die Geschichte von Viśvāmitras Bufsübungen, die er vollzog, um Brahmane zu werden, sowie von den Versuchungen dieses Ṛṣi durch die Apsaras Menakā und Rambhā ausführlich erzählt[3]. Zum Viśvāmitra-Sagenkreis gehört auch die alte Sage von Śunaḥśepa[4]. Von anderen Mythen und Sagen seien noch erwähnt die von der Zwerginkarnation des Gottes Viṣṇu (I, 29), von der Geburt des Kriegsgottes Kumāra oder Kārttikeya (I, 35—37), von den 60000 Söhnen des Sagara

1854—1858 (9 Bände), eine englische in Versen von Ralph T. H. Griffith, Benares und London 1870—1874 (5 Bände), neu gedruckt in 1 Bd. Benares 1895, und eine englische Prosaübersetzung von Manmatha Nath Dutt, Calcutta 1892—94 (7 Bände). Eine abgekürzte Widergabe des ganzen Gedichtes in schönen englischen Versen ist Romesh Dutts prächtiges Buch ‚Ramayana, The Epic of Rama, Prince of India, condensed into English Verse‘, London 1900. Inhaltsangaben in den (oben S. 404 A.) genannten Werken von Jacobi und Baumgartner. In gedrängtester Kürze hat F. Rückert in dem Gedicht »Ramas Ruhm und Sitas Liebesleid« (Ges. poetische Werke in 12 Bänden, Frankfurt a. M. 1868, III, 268 ff.) den Inhalt wiedergegeben.

[1] Nur dieses erste Buch ist vollständig in deutsche Prosa übertragen von J. Menrad, »Râmâyaṇa, das Lied vom König Râma, ein altindisches Heldengedicht des Vâlmîki« usw., München 1897.

[2] I, 9—11. Übersetzt von Otto Wilmans in »Polyglotte der Orientalischen Poesie« von H. Jolowicz, 2. Ausg. Leipzig 1856, S. 83 ff. Vgl. H. Lüders in den Nachrichten der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1897, Heft 1, S. 18 ff. und oben S. 342 ff.

[3] I, 51—65. Übersetzt von Franz Bopp, über das Conjugationssystem der Sanskritsprache usw. Frankfurt a. M. 1816, S. 159 ff. Aus dieser Übersetzung lernte Heine die Sage kennen, oben S. 346.

[4] I, 62, vgl. oben S. 183 ff.

(des Ozeans) und der Herabkunft der Gaṅgā vom Himmel[1]) und von der Quirlung des Ozeans durch die Götter und Dämonen[2]).

Aus der Einleitung sei nur die hübsche Geschichte von der Erfindung des Śloka[3]) hervorgehoben:

Vālmīki wandelt am Ufer eines Flusses durch den Wald. Da bemerkt er ein Brachvogelpärchen, welches lieblich singend im Grase umherhüpft. Plötzlich kommt ein böser Jäger daher und tötet das Männchen mit seinem Pfeile. Wie nun der Vogel sich in seinem Blute wälzt und das Weibchen in kläglichen Tönen um ihn jammert, wird Vālmīki von tiefstem Mitleid ergriffen, und seiner Brust entringt sich ein Fluch gegen den Jäger. Die Worte des Fluches aber nehmen von selbst die Form eines Śloka an, und Gott Brahman beauftragt den Dichter, die Taten des Rāma eben in diesem Versmafse zu besingen.

Über die Jugendgeschichte des Rāma wird im ersten Buch folgendes erzählt:

Im Lande der Kosala (nördlich vom Ganges) in der Stadt Ayodhyā (dem heutigen Oude) herrschte ein mächtiger und weiser König, namens Daśaratha. Dieser war lange Zeit kinderlos. Da entschlofs er sich, ein Pferdeopfer darzubringen. Der Seher Ṛṣyaśṛṅga ward als Opferleiter für dieses grofse Opfer gewonnen, und er bringt eine besonders zauberkräftige, die Erzeugung von Söhnen bewirkende Opferspende dar. Gerade zu der Zeit hatten die Götter im Himmel von dem Dämon Rāvaṇa viel zu leiden. Sie wenden sich daher an Viṣṇu mit der Bitte, er möge Mensch werden, um als solcher den Rāvaṇa zu töten. Viṣṇu willigt ein und entschliefst sich, als Sohn des Daśaratha auf der Erde geboren zu werden. Nachdem also das Pferdeopfer vollendet war, gebaren dem König Daśaratha seine drei Frauen vier Söhne: Kausalyā gebar den Rāma (in welchem Viṣṇu sich verkörpert hatte), Kaikeyī den Bharata, Sumitrā den Lakṣmaṇa und den Śatrughna. Von diesen vier Prinzen war Rāma, der Älteste, der erklärte Liebling des Vaters. Von Jugend auf aber war Lakṣmaṇa dem älteren Bruder aufs innigste zugetan. Er war wie sein zweites Leben und tat alles, was er ihm nur an den Augen absehen konnte.

---

[1]) I, 38—44. Dieses Stück hat schon A. W. von Schlegel in seiner »Indischen Bibliothek« I (Bonn 1823), S. 50 ff. übersetzt. Auch A. Hoefer, Indische Gedichte II, 33 ff.

[2]) I, 45. Vgl. oben S. 332.

[3]) I, 2. Übersetzt von F. von Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier, S. 266. H. Jacobi (Das Râmâyaṇa, S. 80 f.) vermutet, dafs dieser Sage das Tatsächliche zugrunde liege, dafs der epische Śloka in seiner endgültigen Form auf Vālmīki zurückgehe.

Als die Söhne herangewachsen waren, kam der grofse Ṛṣi Viśvāmitra an den Hof des Daśaratha. Mit ihm zogen Rāma und Lakṣmaṇa aus, um Dämonen zu töten, wofür sie von dem Ṛṣi mit Zauberwaffen belohnt wurden. Viśvāmitra geleitet die Prinzen auch an den Hof des Königs Janaka von Videha. Dieser hatte eine Tochter, namens Sītā. Sie war kein gewöhnliches Menschenkind, sondern als der König einst den Acker pflügte, war sie aus der Erde hervorgekommen — daher ihr Name Sītā, »die Ackerfurche« — und Janaka hatte sie als Tochter aufgezogen. Der König besafs aber einen wunderbaren Bogen und hatte verkünden lassen, dafs er seine Tochter Sītā nur demjenigen zur Frau geben werde, der diesen Bogen zu spannen vermöchte. Viele Fürsten hatten es bereits vergebens versucht. Da kam Rāma und spannte den Bogen, so dafs er mit Donnergetöse entzweibrach. Hocherfreut gibt ihm der König seine Tochter zur Frau. Daśaratha wird benachrichtigt und herbeigeholt, worauf unter grofsem Jubel die Hochzeit von Rāma und Sītā gefeiert wird. Und viele Jahre lebten die beiden in Glück und Wonne.

Die eigentliche Verwicklung beginnt mit dem zweiten Buch, welches die Ereignisse am Königshofe von Ayodhyā schildert und daher Ayodhyā-Kāṇḍa betitelt ist[1]):

Als Daśaratha sein Alter herannahen fühlte, beschlofs er, seinen Lieblingssohn Rāma zum Thronnachfolger einzusetzen und liefs durch seinen Hauspriester Vasiṣṭha alle zur Weihe nötigen Vorbereitungen treffen. Das bemerkt die bucklige Zofe der Königin Kaikeyī, und diese stiftet ihre Herrin an, dafs sie beim König die Einsetzung ihres eigenen Sohnes Bharata zum Thronnachfolger durchsetze. Der König hatte ihr einmal zwei Wünsche freigestellt, die sie sich bisher noch vorbehalten hat. Nun verlangt sie von dem König, dafs er den Rāma auf vierzehn Jahre verbanne und ihren Sohn Bharata zum Thronfolger bestimme. Der König ist niedergeschmettert, aber Rāma selbst, sobald er von der Sache erfährt, zögert keinen Augenblick, in die Verbannung zu gehen, damit nur sein Vater keinen Wortbruch begehe. Vergebens suchen seine Mutter Kausalyā und sein Bruder Lakṣmaṇa ihn zurückzuhalten. Er besteht darauf, dafs es seine höchste Pflicht sei, dem Vater zur Erfüllung seines Versprechens behilflich zu sein. Alsbald teilt er auch seiner Gemahlin Sītā mit, dafs er entschlossen sei, als Verbannter in den Wald zu gehen. Sie aber fordert er auf, dem Bharata gegenüber freundlich zu sein, am Hofe des Daśaratha fromm und enthaltsam zu leben und dem Vater und den Müttern[2]) gehorsam zu dienen. Sītā aber antwortet ihm in einer

---

[1]) Eine freie und gekürzte poetische Bearbeitung dieses Buches ist »Rama, ein indisches Gedicht nach Walmiki«, deutsch von Adolf Holtzmann. 2. Aufl., Karlsruhe 1843.

[2]) Es ist interessant, dafs Rāma stets von allen Frauen seines Vaters als seinen »Müttern« spricht

herrlichen Rede über die Pflichten der Ehefrau, dafs nichts sie abhalten werde, ihm in den Wald zu folgen:

»Denn nicht dem Vater, nicht dem Sohn, der Mutter nicht und nicht sich selbst,
Nur dem Gemahle soll das Weib im Leben folgen und im Tod.
Wenn heute du, o Raghaver [1], zum wilden Walde wandern willst,
So brech' ich vor dir her das Gras, dafs nicht sein scharfer Halm dich sticht . . .
Jahrhunderte verschwinden mir, wenn ich bei dir bin, wie ein Tag.
Im Himmel selbst vermöcht' ich nicht zu leben, Rama, fern von dir;
Und ohne dich kenn' ich kein Glück, und keinen Himmel ohne dich.« [2])

Rāma schildert ihr alle Schrecken und Gefahren des Waldes, um sie von ihrem Entschlusse abzubringen. Sie aber bleibt fest und will von einer Trennung nichts wissen; wie Sāvitrī einst dem Satyavat folgte, so wolle sie von ihm nicht weichen.

Da willigt Rāma endlich ein, dafs Sītā mit ihm in den Wald ziehe. Der treue Lakṣmaṇa läfst sich selbstverständlich auch nicht davon abbringen, dem Bruder in die Verbannung zu folgen. Nur in Bastgewänder gehüllt, ziehen die Verbannten unter der Teilnahme der ganzen Bevölkerung in den Wald.

Konig Daśaratha aber kann den Schmerz um den Verlust des Sohnes nicht verwinden. Wenige Tage, nachdem Rāma in die Verbannung gezogen war, erwacht um Mitternacht der König aus unruhigem Schlafe. Da erinnert er sich eines in seiner Jugend begangenen Frevels; er erzählt der Kausalyā, wie er einst auf der Jagd aus Versehen einen jungen Einsiedler getötet, und wie dessen blinder Vater ihm geflucht habe, er solle aus Kummer über den Verlust seines Sohnes sterben. Nun geht dieser Fluch in Erfüllung:

»‚Mein Gedächtnis schwindet und ich sehe
Schon des Todesgottes Boten, wie sie
An mein Lager treten: o wenn Rāma
Mich nur einmal noch mit seiner lieben
Hand berührte, wenn ich nur noch einmal
Des Zurückgekehrten Stimme hörte,
Neues Leben würde das mir schenken,
Wie wenn halb Verschmachteten nun auf einmal
Himmelsfrucht gereicht wird: aber sage,
Gibt es einen herbern Schmerz als diesen,
Dafs ich in den letzten Augenblicken
Rāmas teures Angesicht nicht sehe? . . .'

[1]) Rāghava, »Nachkomme des Raghu«, d. i. Rāma.
[2]) II, 27. Nach Holtzmann, »Rama«, 815 ff.

Also, des verbannten Sohns gedenkend,
Nach dem Fernen schmachtend, lag der König
Im Verscheiden, gleich den Nachtgestirnen,
Wenn sie in dem Morgenstrahl erblassen,
Auf dem Lager da. 'O Rāma! Rāma!' —
Seufzt' er nochmals — 'o mein Sohn!' Stets matter
Werdend, haucht' er den geliebten Namen,
Und Kausalyā, seine Gattin, lauschte
Angstvoll seinen letzten Atemzügen . . .

Nach dem Fluche jenes frommen Büfsers,
Dem er einst den Sohn getötet hatte,
War der König Daśaratha also
Selbst im Kummer um den Sohn verschieden.«[1])

Nach dem Tode des Königs wird Bharata, der in Rājagṛha weilt, herbeigeholt und von seiner Mutter Kaikeyī sowie von den Räten aufgefordert, den Thron zu besteigen. Bharata aber will davon nichts wissen, sondern erklärt ganz entschieden, dafs die Herrschaft dem Rāma zukomme und er ihn zurückbringen wolle. Mit grofsem Gefolge macht er sich auf, den Bruder abzuholen. Währenddessen weilt Rāma im Citrakūṭagebirge und schildert eben der Sītā die Schönheiten der Landschaft[2]), als man Staubwolken aufwirbeln sieht und den Lärm eines nahenden Heeres vernimmt. Lakṣmaṇa steigt auf einen Baum und sieht das Heer des Bharata herankommen. Er glaubt, es handle sich um einen feindlichen Angriff und gerät in mächtigen Zorn. Aber bald bemerkt er, dafs Bharata sein Heer zurückläfst und allein herankommt. Er nähert sich dem Rāma, wirft sich ihm zu Füfsen, und die Brüder umarmen einander. Nun berichtet Bharata mit vielen Tränen und Anklagen gegen sich selbst und seine Mutter Kaikeyī dem Rāma den Tod des Vaters und fordert ihn auf, zurückzukehren und die Herrschaft anzutreten. Rāma sagt, er könne weder ihm noch seiner Mutter einen Vorwurf machen; was aber der Vater angeordnet, das müsse ihm auch jetzt noch teuer sein, und von seinem Entschlusse, vierzehn Jahre im Walde zu verbringen, werde er nie und nimmer abgehen. Vergebens sind alle Bitten des Bharata, der ihn an den Hingang des Vaters erinnert. Rāma bringt unter vielen Wehklagen die Totenspenden für den Dahingeschiedenen dar, bleibt aber in seinem Entschlusse fest Den wehklagenden Bruder tröstet Rāma mit einer herrlichen Rede über die naturnotwendige Vergänglichkeit des Daseins und die Unvermeidlichkeit des Todes, die jede Klage als unvernünftig erscheinen lasse.

---

[1]) Übersetzt von Ad. Friedr. Grafen von Schack, Stimmen vom Ganges (Stuttgart 1877) S. 106—119: »Der Tod des Dasaratha«.

[2]) II, 94. Eine prächtige Naturschilderung, wie sie im Rāmāyaṇa nicht selten sind.

»Zerrinnen mufs, was aufgehäuft, und sinken, was erhaben ist:
Sich trennen, was verbunden ist, und sterben, was da Leben hat.
Wie jede Frucht, indem sie reift, dem sichern Fall entgegengeht,
So kommt der Mensch von der Geburt dem Tode näher jeden Tag;
Und wie ein festgestütztes Haus doch endlich morsch zusammenstürzt,
So schwindet auch der Mensch dahin, dem Tod und Alter untertan.
... Im weiten Meere treffen sich zwei Splitter Holz; für kurze Zeit
Sind sie beisammen, bis die Flut sie wieder auseinandertreibt.
So Gattinnen und Kinder auch, Verwandte, Freunde, Hab' und Gut;
Sie kommen und sind wieder fern, urplötzlich trifft uns ihr Verlust ...
Da unsre Lebenszeit verstreicht, wie Wasser, das zurück nicht fliefst,
So suche man das eig'ne Heil und seiner Untergeb'nen Glück.«[1])

Auch die Räte kommen herbei, um den Rāma aufzufordern, dafs er die Herrschaft antrete. Einer von diesen, Jābāli, ein arger Ketzer und Vertreter nihilistischer Ansichten, sucht ihm seine moralischen Bedenken auszureden. Jeder lebe nur für sich, um Vater und Mutter brauche man sich nicht zu kümmern, mit dem Tode sei alles aus, das Gerede von einem Jenseits werde nur von schlauen Priestern verbreitet, um Geschenke zu erhalten, — darum möge er nur seinen Verstand zu Rate ziehen und den Thron besteigen Entschieden weist Rāma diese Lehren des Nihilisten[2]) zurück. Aber auch die Vorstellungen des frommen Priesters Vasiṣṭha vermögen ihn nicht umzustimmen. Und schliefslich mufs sich Bharata dazu bequemen, die Herrschaft für Rāma zu führen. Rāma übergibt ihm seine Sandalen als Symbol der Herrschaft[3]), und Bharata kehrt nach Ayodhyā zurück, wo Rāmas Sandalen als Vertreter des Königs feierlich auf den Thron gesetzt werden, während er selbst nach Nandigrāma übersiedelt, um

[1]) II, 105, 16 ff. nach Holtzmann, »Rama«, 1930 ff. Sprüche dieser Art gehören zu dem schon öfter erwähnten Gemeinbesitz indischer Dichter. Sie begegnen uns fast wörtlich wieder im Mahābhārata, in Purāṇas, in der Rechtslitteratur (z. B. Viṣṇusmṛti XX, 32), in der buddhistischen Spruchweisheit, in den Sprüchen des Bhartṛhari usw. Die Trostrede des Rāma bildet auch den Kern des Dasaratha-Jātaka; vgl. unten S. 433.

[2]) Der Ausdruck entspricht genau dem Sanskrit nāstika »einer der lehrt, dafs es nichts gibt (nāsti)«. Hier werden dem Rāma die Worte in den Mund gelegt: »Wie ein Dieb ist der Buddha, und der Tathāgata, wisse, ist ein Nāstika.« Dieser nicht einmal in allen Rezensionen vorkommende Vers ist längst als entschieden unecht erwiesen (Jacobi a. a O. S. 88 f.).

[3]) Über den Schuh als Rechtssymbol im altnordischen und altdeutschen Recht vgl. Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl., 1899, I, 213 ff. Schon A Holtzmann vergleicht die auffallend ähnliche hebräische Sitte, Ruth 4, 7.

von dort aus für Rāma als dessen Stellvertreter die Regierungsgeschäfte zu besorgen.

Mit dem dritten Buche, welches das Waldleben der Verbannten schildert und daher Araṇya-Kāṇḍa, »Waldabschnitt«, heifst, treten wir gewissermafsen aus der Welt der Wirklichkeit in eine bunte Märchenwelt, die wir bis zum Ende des Gedichtes nicht mehr verlassen. Während uns das zweite Buch das Leben und Treiben an einem indischen Fürstenhof vorführt und von einer Hofintrige ausgeht, wie solche mehr als einmal in Indien wirklich vorgekommen sind — märchenhaft ist dabei höchstens der übertriebene Edelmut der beiden Brüder Rāma und Bharata —, beginnen mit dem dritten Buche die Kämpfe und Abenteuer des Rāma, welche dieser mit märchenhaften Gestalten und dämonischen Wesen zu bestehen hat.

Als die Verbannten längere Zeit in dem Daṇḍakawalde gelebt hatten, baten die dort lebenden Waldeinsiedler den Rāma um Schutz gegen die Rākṣasas. Rāma verspricht diesen Schutz und beschäftigt sich von da an fortwährend mit Kämpfen gegen diese teuflischen Ungeheuer. Der menschenfressende Riese Virādha ist der erste, dem der Garaus gemacht wird[1]. Verhängnisvoll für die Verbannten ist das Zusammentreffen mit Śūrpaṇakhā (»Krallen so grofs wie Worfschaufeln habend«), der Schwester des Rāvaṇa. Diese Teufelin verliebt sich in Rāma und macht ihm Liebesanträge. Er aber verweist sie auf seinen Bruder Lakṣmaṇa, der noch nicht verheiratet sei[2]. Lakṣmaṇa verbittet sich höhnisch ihre Annäherungen. Zornentbrannt will sie die Sītā verschlingen. Da schneidet ihr Lakṣmaṇa Ohren und Nase ab. Heulend flieht sie zu ihrem Bruder Khara. Dieser zieht zuerst mit 14, dann mit 14 000 Rākṣasas gegen Rāma zu Felde, aber dieser macht sie alle nieder. Nachdem auch Khara gefallen ist, eilt Śūrpaṇakhā nach Laṅkā, einem fabelhaften Lande jenseits des Ozeans[3], und stachelt ihren Bruder Rāvaṇa, ein zehnköpfiges Ungeheuer und Beherrscher von Laṅkā, zur Rache gegen Rāma auf. Zugleich schildert sie ihm die wunderbare Schönheit der Sītā in den verlockendsten

[1]) Hier folgen (in den Gesängen 8—14) wieder allerlei Legenden, z. B. von dem Ṛṣi Agastya u. a. ganz wie in Buch I und im Mahābhārata.

[2]) Diese Stelle ist einer der vielen Beweise für die Unechtheit des ersten Buches, in welchem erzählt wird, dafs die Brüder des Rāma sich zugleich mit diesem verehelichten.

[3]) Nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, Ceylon. Erst eine viel spätere Zeit hat Laṅkā mit Ceylon gleichgesetzt. Siehe Jacobi, Râmâyaṇa, S 90 ff.

Farben und reizt ihn, sich ihrer zu bemächtigen und sie zu seiner Gattin zu machen Da macht sich Rāvaṇa auf, fährt mit seinem goldenen Wagen durch die Lüfte über den Ozean hinüber und trifft dort den als Büfser lebenden Mārīca, einen ihm befreundeten Dämon, mit dessen Hilfe es ihm gelingt, Sītā von ihren Beschützern zu trennen und zu rauben. Er entführt sie auf seinem Wagen durch die Lüfte. Sītā ruft laut um Hilfe. Der Geier Jaṭāyus, ein alter Freund des Daśaratha, kommt herbeigeflogen, es gelingt ihm, den Wagen des Rāvaṇa zu zerschmettern, aber schliefslich wird er doch selbst von Rāvaṇa niedergemacht. Der Dämon ergreift Sītā abermals mit seinen Krallen und fliegt mit ihr fort. Wie sie im Fluge durch die Lüfte getragen wird, fallen die Blumen aus ihrem Haar, und die edelsteingeschmückten Bänder gleiten von ihren Füfsen auf die Erde. Die Bäume, in deren Zweigen der Wind rauscht, scheinen ihr zuzurufen: »Fürchte dich nicht!«; die Lotusse lassen ihre Blütenköpfe hängen, als trauerten sie um die geliebte Freundin; Löwen, Tiger und andere wilde Tiere laufen wie im Zorn hinter dem Schatten der Sītā her; mit tränenüberströmten Gesichtern — den Wasserfällen — und emporgestreckten Händen — den ragenden Gipfeln — scheinen die Berge um Sītā zu jammern Die erhabene Sonne selbst, indem beim Anblick der geraubten Sītā ihre Strahlen sich verdunkeln und ihre Scheibe verblafst, scheint zu klagen: »Kein Recht gibt es mehr, keine Wahrheit, keine Rechtschaffenheit, keine Unschuld, wenn Rāvaṇa die Gemahlin des Rāma, die Sītā, raubt« (III, 52, 34—39). Rāvaṇa aber fliegt mit der Geraubten über den Ozean hinüber nach Laṅkā, wo er sie in seinem Frauenhaus unterbringt. Er führt sie in seinem Palaste herum, zeigt ihr all seine Herrlichkeiten und schildert ihr die unermefslichen Reichtümer und Wunderwerke, über die er gebietet. Mit schmeichelnden Worten sucht er sie zu überreden, seine Gattin zu werden. Sītā aber antwortet ihm voll Zorn, dafs sie dem Rāma nie die Treue brechen und sich nie von ihm berühren lassen werde. Da droht ihr Rāvaṇa, er werde sie, wenn sie ihm nicht binnen zwölf Monaten zu Willen sei, von den Köchen in Stücke schneiden lassen und zum Frühstück verzehren. Darauf läfst er sie in eine Grotte führen und übergibt sie Rākṣasafrauen zur strengen Bewachung.

Mittlerweile sind Rāma und Lakṣmaṇa zurückgekehrt und finden zu ihrem Entsetzen die Hütte leer. Vergeblich suchen sie Sītā im Walde. Rāma erhebt bittere Klage, er befragt die Bäume, die Flüsse, die Berge und die Tiere — aber keines kann ihm von Sītā Kunde geben. Endlich finden sie die Blumen und Schmucksachen, welche Sītā auf ihrem Fluge fallen gelassen, bald auch die Trümmer von Rāvaṇas Wagen, herumliegende Waffen und andere Spuren eines Kampfes. Rāma glaubt nicht anders, als dafs Sītā von Rākṣasas getötet sei, und in wahnsinniger Wut erklärt er, die ganze Welt vernichten zu wollen: Er wolle den Luftraum mit seinen Pfeilen füllen, den Lauf des Windes hemmen, die Strahlen der Sonne vernichten und die Erde in Dunkel hüllen, die Gipfel der Berge herabschleudern, die

Teiche austrocknen, den Ozean zertrümmern, die Bäume entwurzeln; ja die Götter selbst, wenn sie ihm seine Sītā nicht zurückgeben, werde er vernichten. Nur mit Mühe gelingt es dem Lakṣmaṇa, den Rasenden zu beruhigen und ihn zu weiterem Suchen zu veranlassen. Da finden sie den Geier Jaṭāyus, der sich in seinem Blute wälzt. Sterbend erzählt er ihnen noch, was vorgefallen ist, stirbt aber mitten in seiner Erzählung. Gen Süden wandernd stofsen die Brüder auf ein brüllendes, kopfloses Ungeheuer, den Kabandha, den sie von einem auf ihm lastenden Fluche befreien. Zum Danke hierfür gibt er Rāma den Rat, er solle sich mit dem Affenkönig Sugrīva verbünden, der ihm zur Wiedergewinnung der Sītā behilflich sein werde.

Das vierte Buch — das Kiṣkindhā-Kāṇḍa — erzählt von dem Bündnis, welches Rāma mit den Affen schliefst, um die Sītā wiederzugewinnen.

Die Brüder gelangen zum Teiche Pampā, dessen Anblick Rāma wehmütig stimmt. Denn es ist Frühling, und der Anblick der erwachenden Natur erweckt in ihm die Sehnsucht nach der fernen Geliebten [1]. Hier treffen sie bald mit dem Affenkönig Sugrīva zusammen. Er erzählt ihnen, dafs er von seinem Bruder Vālin der Gattin und der Herrschaft beraubt und aus dem Reiche verjagt worden sei. Rāma und Sugrīva schliefsen nun ein enges Freundschaftsbündnis. Rāma verspricht dem Sugrīva Hilfe gegen Vālin, während Sugrīva verspricht, dem Rāma bei der Wiedergewinnung der Sītā beizustehen. Vor Kiṣkindhā [2], der Residenz des Vālin, kommt es zu einem Kampfe zwischen den feindlichen Affenbrüdern. Rāma kommt dem Sugrīva zu Hilfe und tötet den Vālin. Der Affe Sugrīva wird zum König und Aṅgada, der Sohn des Vālin, zum Thronfolger geweiht.

Unter den Räten des Sugrīva ist aber Hanumat [3], der Sohn des Windgottes, der weiseste. Ihm schenkt Sugrīva das gröfste Vertrauen, und er beauftragt ihn mit der Auffindung der Sītā. Von einer Affenschar unter der Führung des Aṅgada begleitet, macht sich der kluge Hanumat auf den Weg nach dem Süden. Nach mannigfachen Abenteuern treffen sie mit Sampāti, einem Bruder des Geiers Jaṭāyus, zusammen. Dieser erzählt ihnen, wie ihm einst, als er mit seinem Bruder um die Wette zur Sonne fliegen wollte [4], die Flügel

[1] Der ganze erste Gesang ist eine Elegie, die man »Sehnsucht nach der Geliebten im Frühling« betiteln könnte, ganz im Stile der späteren Kunstpoesie.

[2] Daher der Titel des IV. Buches.

[3] Auch Hanūmat. Der Name bedeutet: »Der mit den Kinnbacken«. Nach IV, 66, 24 heifst er so, weil ihm Indra mit dem Donnerkeil die Kinnbacken zerschlagen hat.

[4] Gleich dem Ikarus. Dieser Mythos wird erst (IV, 58) nur kurz berührt, dann (IV, 59—63) in einer purāṇaartigen Erweiterung erzählt.

versengt worden seien, so dafs er nun hilflos auf dem Vindhyagebirge weilen müsse. Er habe aber gesehen, wie Rāvaṇa die Sītā nach Laṅkā entführt habe Er beschreibt ihnen die Lage von Laṅkā, und die Affen steigen zum Ozean hinab. Als sie aber die unermefsliche wogende See vor sich sahen, da verzweifelten sie schier, wie sie hinüberkommen könnten. Aṅgada aber heifst sie nicht verzagen, »denn die Verzagtheit tötet den Menschen, wie die wütende Schlange einen Knaben« (IV, 64, 9). Da beraten sie, wer am weitesten springen könne, und es zeigt sich, dafs keiner so weit zu springen vermag als Hanumat. Dieser besteigt also den Berg Mahendra und schickt sich an, über den Ozean zu springen.

Das fünfte Buch schildert die wunderbare Insel Laṅkā, die Residenzstadt, den herrlichen Palast und das Frauenhaus des Rāvaṇa, und erzählt, wie Hanumat der Sītā Nachricht von ihrem geliebten Rāma gibt und dabei die Stärke des Feindes auskundschaftet. Den Titel Sundara-Kāṇḍa, »der schöne Abschnitt«, mag das Buch von den vielen poetischen Beschreibungen haben[1]), oder weil es noch mehr als alle anderen Bücher des Märchenhaften enthält. Ist schon die ganze zweite Hälfte des Rāmāyaṇa ein »romantisches« Epos, so ist dieses fünfte Buch ganz besonders »romantisch« — und das Romantische ist für den indischen Geschmack immer das Schönste.

Mit einem gewaltigen Sprunge, der den Berg Mahendra in seine Tiefen erzittern macht und alle auf dem Berg lebenden Wesen in Angst und Schrecken versetzt, erhebt sich der Affe Hanumat in die Lüfte und fliegt über den Ozean dahin. Nach einem viertägigen Fluge, auf dem er verschiedene Abenteuer erlebt und Wundertaten verrichtet, erreicht er endlich Laṅkā. Von einem Berge aus betrachtet er die Stadt, die ihm fast uneinnehmbar erscheint. Er macht sich so klein wie eine Katze[2]) und dringt nach Sonnenuntergang in die Stadt ein Er besichtigt die ganze Dämonenstadt, den Palast des Rāvaṇa und den wunderbaren Wagen, Puṣpaka genannt, auf dem der Rākṣasa durch die Luft zu fahren pflegt. Er dringt auch in Rāvaṇas Frauenhaus ein, wo er den mächtigen Dämonenfürsten inmitten seiner Schönen ruhend erblickt[3]). Nach langem vergeblichem Suchen findet

---

[1]) So nach Jacobi, Râmâyaṇa, S. 124.

[2]) Nach anderer Erklärung: »wie eine Bremse«. Hanumat kann seine Gestalt nach Belieben verändern.

[3]) Diese nächtliche Serailszene wird (V, 9—11) im Stile der Kunstpoesie lebendig geschildert und erinnert sehr an die Schilderung in der Buddha-Legende, wo der Prinz Siddhārtha, von seinen Frauen umgeben, zu mitternächtiger Stunde erwacht und von Ekel an der

er endlich Sītā, von Gram verzehrt, im Aśokahain. Er gibt sich als Freund und Bote des Rāma zu erkennen. Sie erzählt ihm, dafs Rāvaṇa gedroht habe, sie aufzufressen, und dafs sie nach zwei Monaten sterben müsse, wenn Rāma sie nicht vorher befreie. Hanumat aber gibt ihr die bestimmte Zusicherung, dafs Rāma kommen werde, sie zu befreien [1].

Darauf begibt sich Hanumat wieder auf den Berg, fliegt über den Ozean hinüber und erzählt den dort auf ihn wartenden Affen seine Erlebnisse auf Laṅkā. Dann geht er zu Rāma, berichtet ihm, wie er die Sītā angetroffen, und überbringt ihm ihre Botschaft.

Das sechste Buch, welches den grofsen Kampf zwischen Rāma und Rāvaṇa schildert — daher Yuddha-Kāṇḍa, »Kampfabschnitt«, genannt — ist das umfangreichste von allen.

Rāma preist den Hanumat wegen der erfolgreichen Erfüllung seiner Sendung und umarmt ihn herzlich. Doch verzweifelt er bei dem Gedanken an die Schwierigkeit, über den Ozean zu gelangen. Sugrīva rät, eine Brücke nach Laṅkā zu schlagen. Hanumat gibt eine genaue Beschreibung der Stadt des Rāvaṇa und ihrer Befestigung und erklärt, dafs die Hauptheldcn des Affenheeres imstande sein

---

Weltlust ergriffen wird. Die Ähnlichkeit der Situation und der Schilderung ist auffallend genug, um die Annahme zu rechtfertigen, dafs sie der Schilderung des Aśvaghoṣa im Buddhacarita V, 47 ff.) nachgeahmt ist. Denn wie E. B. Cowell (in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Buddhacarita) richtig bemerkt, bildet diese Szene einen wesentlichen Bestandteil der Buddha-Legende, während sie im Rāmāyaṇa nur eine ganz unnötige Ausschmückung ist. Natürlich dürfen wir das Stück nicht dem Vālmīki selbst zuschreiben, sondern die Nachahmung fällt einem »Vālmīkiden« (wie Jacobi die Nachfolger Vālmīkis, die sein Werk erweitert haben, nennt) zur Last.

[1]) Hanumats Mission ist damit erfüllt, und die folgende Erzählung (41—55) ist ohne Zweifel ein späterer Einschub: Um die Stärke des Feindes zu erproben, zettelt Hanumat durch Zerstörung des Aśokahains einen Streit an. In gewaltigen Kämpfen mit Tausenden von Rākṣasas bleibt er allein Sieger. Schliefslich wird er aber gefesselt und vor den Dämonenkönig geführt. Hanumat gibt sich als Bote des Rāma zu erkennen und fordert die Zurückgabe der Sītā. Rāvaṇa will ihn töten, läfst sich jedoch überreden, ihn als Gesandten zu schonen. Um ihn aber zu strafen, läfst er dem Affen in Öl getränkte Baumwolllappen um den Schwanz wickeln und diese anzünden. Sītā hört davon und betet zu Agni, dem Feuergott, er möge den Hanumat nicht verbrennen. Der Affe springt nun mit dem brennenden Schwanz von Haus zu Haus und setzt die ganze Stadt in Brand, während er selbst unversehrt entkommt. Die Unechtheit dieses Stückes hat Jacobi a. a. O. S. 31 ff. unwiderleglich bewiesen.

würden, sie zu bezwingen. Rāma gibt daher den Befehl, das Heer in Marschordnung aufzustellen, und bald bricht das ungeheure Affenheer gegen Süden auf, dem Meeresstrande zu.

Als die Nachricht von dem heranrückenden Affenheere nach Laṅkā gedrungen war, berief Rāvaṇa seine Räte — lauter grofse und mächtige Rākṣasas — zu einer Beratung. Während nun alle anderen Verwandten und Räte mit prahlerischen Reden den Rāvaṇa zum Kampfe anspornen, weist Vibhīṣaṇa, Rāvaṇas Bruder, auf ungünstige Vorzeichen hin und rät, Sītā zurückzugeben. Rāvaṇa ist darüber sehr aufgebracht und beschuldigt ihn des Neides und der Mifsgunst; Verwandte, sagt er, seien ja immer die ärgsten Feinde eines Königs und Helden. Von seinem Bruder aufs tiefste gekränkt, sagt sich Vibhīṣaṇa von ihm los, fliegt mit vier anderen Rākṣasas über den Ozean hinüber und verbündet sich mit Rāma. Auf den Rat des Vibhīṣaṇa wendet sich Rāma an den Meergott selbst mit der Bitte, ihm beim Überschreiten des Ozeans behilflich zu sein. Dieser ruft den Affen Nala, den Sohn des göttlichen Baumeisters Viśvakarman, herbei und beauftragt ihn, eine Brücke über den Ozean zu schlagen. Auf Rāmas Befehl schleppen die Affen Felsen und Bäume herbei, in wenigen Tagen wird eine Brücke über den Ozean gebaut, und das ganze grofse Heer zieht hinüber nach Laṅkā.

Nun wird die Residenzstadt des Rāvaṇa von dem Affenheer umzingelt. Rāvaṇa gibt den Befehl zu einem allgemeinen Ausfall. Es kommt zu einer Schlacht und zu zahlreichen Einzelkämpfen zwischen den Haupthelden der beiden kämpfenden Heere. Lakṣmaṇa, Hanumat, Aṅgada und der Bärenkönig Jāmbavat sind die hervorragendsten Mitstreiter des Rāma, während auf Seite des Rāvaṇa sich insbesondere dessen Sohn Indrajit hervortut. Der letztere ist in allen Zauberkünsten bewandert und versteht es, sich jeden Augenblick unsichtbar zu machen.

So bringt er auch einmal dem Rāma und dem Lakṣmaṇa lebensgefährliche Wunden bei. In der Nacht aber fliegt auf den Rat des Bärenkönigs Jāmbavat der Affe Hanumat zum Berge Kailāsa, um von dort vier besonders kräftige Heilkräuter zu holen. Da sich diese Kräuter verstecken, nimmt der Affe einfach den ganzen Berggipfel mit und trägt ihn zum Schlachtfeld, wo durch den Duft der Heilkräuter Rāma, Lakṣmaṇa und alle Verwundeten sofort geheilt werden. Hierauf befördert Hanumat den Berg wieder an seine Stelle zurück.

Ein andermal kommt der zauberkundige Indrajit aus der Stadt heraus, indem er auf seinem Streitwagen ein von ihm hervorgezaubertes Scheinbild der Sītā mitführt, um es vor den Augen des Hanumat, des Lakṣmaṇa und der Affen zu mifshandeln und zu enthaupten. Entsetzt bringt Hanumat dem Rāma die Nachricht, dafs Sītā getötet sei; Rāma fällt in Ohnmacht. Lakṣmaṇa bricht in Klagen aus und hält eine gotteslästerliche Rede mit bitteren Anklagen gegen das Schicksal, das sich um Tugend nicht kümmere (VI, 83, 14 ff.) — wird

aber bald von Vibhīṣaṇa darüber aufgeklärt, dafs das Ganze nur ein Blendwerk des Indrajit gewesen sei. Schliefslich wird auch Indrajit nach einem heftigen Zweikampf von Lakṣmaṇa getötet.

Wütend über den Tod seines Sohnes erscheint nun Rāvaṇa selbst auf dem Kampfplatz. Ein furchtbarer Zweikampf zwischen Rāma und Rāvaṇa findet statt, der Tag und Nacht fortdauert. Die Götter selbst kommen dem Rāma zu Hilfe, insbesondere Indra mit seinem Wagen und seinen Geschossen. So oft aber auch Rāma dem Rāvaṇa die Köpfe abschlägt, immer wächst ihm ein neuer Kopf nach. Endlich gelingt es ihm, mit einer von Gott Brahman selbst geschaffenen Waffe Rāvaṇas Herz zu durchbohren. Grofser Jubel im Heere der Affen, wilde Flucht der Rākṣasas.

Nun wird Rāvaṇa feierlich bestattet und Vibhīṣaṇa wird von Rāma als König in Laṅkā eingesetzt.

Jetzt erst läfst Rāma die Sītā herbeirufen, verkündet ihr die frohe Botschaft von dem errungenen Sieg, — verstöfst sie aber dann in Gegenwart aller Affen und Rākṣasas. Er habe (so erklärt er) Rache genommen für die ihm angetane Schmach, aber mit ihr wolle er nichts mehr zu tun haben; denn ein Weib, das auf dem Schofse eines anderen Mannes gesessen und das ein anderer mit lüsternen Augen betrachtet habe, könne ein Rāma nicht mehr als Gemahlin aufnehmen. Da erhebt Sītā bittere Wehklage über den ungerechten Verdacht des Rāma und beauftragt den Lakṣmaṇa, einen Scheiterhaufen zu errichten; denn ihr bleibe jetzt nichts übrig, als ins Feuer zu gehen. Rāma gibt seine Zustimmung, der Scheiterhaufen wird errichtet und entzündet, und indem Sītā das Feuer zum Zeugen ihrer Unschuld anruft, stürzt sie sich in die Flammen. Da erhebt sich der Gott Agni aus dem brennenden Scheiterhaufen mit der unversehrten Sītā im Arme und übergibt sie dem Rāma, indem er in feierlicher Rede versichert, dafs sie ihm stets die Treue gewahrt und auch im Palaste des Rākṣasa rein und unschuldig geblieben sei. Hierauf erklärt Rāma, dafs er selbst nie an Sītās Unschuld gezweifelt habe, doch sei es notwendig gewesen, ihre Reinheit auch vor den Augen des Volkes zu erweisen.

Nun kehren Rāma und die Seinen, von Hanumat und den Affen begleitet, nach Ayodhyā zurück, wo sie von Bharata, Śatrughna und den Müttern mit offenen Armen empfangen werden. Unter dem Jubel der Bevölkerung ziehen sie ein, Rāma wird zum König geweiht und herrscht glücklich und zum Segen seiner Untertanen.

Damit ist die Geschichte von Rāma eigentlich zu Ende, und es kann auch gar kein Zweifel darüber sein, dafs mit dem sechsten Buch das ursprüngliche Gedicht geendet hat, und dafs das noch folgende siebente Buch eine spätere Hinzudichtung ist. Dieses siebente Buch — es heifst Uttara-Kāṇḍa, »letzter Abschnitt« — enthält wieder zahlreiche Sagen und Legenden,

wie sie ähnlich auch im Mahābhārata und in den Purāṇas vorkommen, die mit der Rāma-Sage gar nichts zu tun haben. Die ersten Gesänge handeln über die Entstehung der Rākṣasas und die Kämpfe des Indra mit Rāvaṇa[1]), worauf die Jugendgeschichte des Hanumat erzählt wird (VII, 35 f.). Nur etwa ein Drittel des Buches beschäftigt sich mit Rāma und Sītā, und zwar wird noch folgendes erzählt:

Eines Tages wird dem Rāma mitgeteilt, dafs die Leute sich darüber abfällig äufsern, dafs er die Sītā, nachdem sie (bei der Entführung) auf dem Schofse des Rāvaṇa gesessen, doch noch bei sich aufgenommen habe; es werde das, so fürchtet man, auf die Sitten der Frauen im Lande einen schlechten Einflufs haben. Darüber ist nun der Musterkönig Rāma sehr betrübt, er kann den Vorwurf nicht ertragen, dafs er dem Volke ein schlechtes Beispiel gebe, und gibt seinem Bruder Lakṣmaṇa den Auftrag, die Sītā fortzuführen und auszusetzen. Schweren Herzens nimmt Lakṣmaṇa sie auf seinen Wagen, führt sie zum Ganges und bringt sie ans jenseitige Ufer des Flusses, wo er ihr eröffnet, dafs Rāma sie wegen der Verdächtigungen der Leute verstofsen habe. In tiefem Schmerz, aber doch voll Ergebung in ihr Schicksal sendet Sītā dem Rāma nur freundliche Grüfse. Bald darauf finden Einsiedlerknaben die weinende Sītā im Walde und führen sie in die Einsiedelei des Asketen Vālmīki. Dieser übergibt sie Einsiedlerfrauen zum Schutze. In der Einsiedelei gebiert sie nach einiger Zeit die Zwillinge Kuša und Lava.

Es vergehen mehrere Jahre. Die Kinder sind herangewachsen und Schüler des Asketen und Sängers Vālmīki geworden. Da veranstaltet Rāma ein grofses Pferdeopfer. Zu diesem kommt auch Vālmīki mit seinen Schülern. Er beauftragt zwei von ihnen, das von ihm gedichtete Rāmāyaṇa in der Opferversammlung vorzutragen. Alle lauschen entzückt dem wunderbaren Vortrag. Rāma aber erfährt bald, dafs die beiden jugendlichen Sänger Kuša und Lava[2]), die das Gedicht zur Laute vorgetragen, Söhne der Sītā seien. Da schickt er Boten zu Vālmīki und läfst ihn bitten, er möge veranlassen, dafs Sītā sich vor der Opferversammlung durch einen Schwur reinige. Am nächsten Morgen bringt Vālmīki die Sītā herbei, und in feierlicher Rede erklärt der grofse Asket selbst, dafs sie rein und unschuldig und ihre Kinder, die Zwillingsbrüder Kuša und Lava, die leiblichen Söhne des Rāma seien. Rāma erklärt darauf, er sei zwar schon durch die Worte des

[1]) VII, 1—34. Jacobi nennt das Stück »Rāvaneïs«.

[2]) Berufsmäfsige »fahrende Sänger«, welche epische Gesänge zur Laute vortrugen, hiefsen Kušīlava; die Namen Kuša und Lava sind als eine Art etymologischer Deutung des Wortes Kušīlava erfunden. Jacobi, S. 62 f., 67 f.

Vālmīki befriedigt, aber er wünsche dennoch, dafs sich Sītā auch durch einen Eid reinige. Da kamen alle Götter vom Himmel herab. Sītā aber sprach gesenkten Blickes und mit gefalteten Händen: »So wahr ich auch nicht mit einem Gedanken je an einen anderen als den Rāma gedacht, — so möge Göttin Erde mir ihren Schofs öffnen! So wahr ich mit Gedanken, Worten und Taten stets nur den Rāma verehrt, — so möge Göttin Erde mir ihren Schofs öffnen! So wie ich hier die Wahrheit gesagt und ich nie einen anderen als Rāma erkannt habe, — so möge Göttin Erde mir ihren Schofs öffnen!« Kaum war dieser Schwur getan, da erhob sich aus der Erde ein himmlischer Thron, von Schlangendämonen auf den Köpfen getragen, und Mutter Erde, auf dem Throne sitzend, umarmte Sītā und verschwand mit ihr in die Tiefe. Vergebens beschwört nun Rāma die Göttin Erde, ihm seine Sītā zurückzugeben. Nur Gott Brahman erscheint und tröstet ihn mit der Hoffnung auf Wiedervereinigung im Himmel. Bald nachher übergibt denn auch Rāma seinen beiden Söhnen Kuša und Lava die Herrschaft und geht selbst in den Himmel ein, wo er wieder zu Viṣṇu wird.

Der Faden dieser Erzählung im siebenten Buch wird durch die Einschiebung zahlreicher Mythen und Legenden fortwährend unterbrochen. Da finden wir wieder die bekannten Sagen von Yayāti und Nahuṣa (VII, 58 f.), von der Tötung des Vṛtra durch Indra, der sich dadurch des Brahmanenmordes schuldig macht (VII, 84—87), von Urvašī, der Geliebten der Götter Mitra und Varuṇa, die auf wunderbare Weise die Ṛṣis Vasiṣṭha und Agastya erzeugen (VII, 56 f.), vom König Ila, der als Weib Ilā den Purūravas gebiert (VII, 87—90) und dergl. mehr. Manche echt brahmanische Legenden mit dick aufgetragener Tendenz stellen sich ähnlichen Geschichten des XIII. Buches des Mahābhārata würdig an die Seite. So die Geschichte von dem zur Šūdrakaste gehörigen Asketen Šambūka, dem Rāma das Haupt abschlägt, wofür er von den Göttern belobigt wird, weil ein Šūdra sich nicht erlauben soll, Askese zu üben; oder von dem Gott, der sein eigenes Fleisch verzehren mufs, weil er in einem früheren Dasein Askese geübt, aber es versäumt hat, den Brahmanen Geschenke zu machen (VII, 73—81), und ähnliche erbauliche Legenden. Das ganze Buch trägt durchaus den Charakter der spätesten Teile des Mahābhārata.

Echtes und Unechtes im Rāmāyaṇa.

Daſs das ganze siebente Buch des Rāmāyaṇa dem Werke erst später angehängt worden ist, darüber kann kein Zweifel sein. Man hat aber auch schon längst erkannt, daſs das ganze erste Buch dem ursprünglichen Werke des Vālmīki nicht angehört haben kann. Nicht nur finden sich zahlreiche innere Widersprüche in dem Buch, sondern auch Sprache und Stil heben sich als minderwertig gegenüber denen der Bücher II bis VI ab. Es wird auch nie in den echten Teilen des Gedichtes auf die Ereignisse des ersten Buches Bezug genommen, ja es finden sich Einzelheiten in diesem Buche, welche den Angaben späterer Bücher geradezu widersprechen[1]).

Nur im ersten und siebenten Buch ist Rāma durchaus als ein göttliches Wesen, eine Verkörperung des Gottes Viṣṇu, aufgefaſst. In den Büchern II bis VI ist er, von einigen wenigen, gewiſs eingeschobenen Stellen[2]) abgesehen, stets nur ein menschlicher Held, und es fehlt in allen unzweifelhaft echten Teilen des Epos auch jede Spur davon, daſs er als eine Inkarnation des Viṣṇu gedacht wäre. Wo in den echten Teilen der Dichtung die Mythologie hineinspielt, ist es nicht Viṣṇu, sondern der Gott Indra, der wie im Veda als höchster Gott gilt.

Für die beiden Bücher I und VII ist es auch bezeichnend, daſs in ihnen, wie wir gesehen haben, der Faden der Erzählung oft unterbrochen wird und nach Art des Mahābhārata und der Purāṇas zahlreiche brahmanische Mythen und Legenden eingefügt werden. Nur an sehr wenigen Stellen (z. B. am Anfang des III. Buches) kommt dergleichen auch in den Büchern II bis VI vor. Die Zusätze und Erweiterungen in diesen Büchern — und sie sind zahlreich genug — sind ganz anderer Art. Sie bestehen hauptsächlich darin, daſs gerade die schönsten und beliebtesten Stellen von den Sängern nach Möglichkeit ausgesponnen, durch eigene Hinzufügungen erweitert wurden. Wir müssen uns ja die Überlieferung des Rāmāyaṇa in der Weise denken, daſs es im Kreise von fahrenden Sängern — nach

---

[1]) Z. B. die Verheiratung des Lakṣmaṇa, oben S. 414 A. 2.

[2]) So z. B. am Ende des VI. Buches, wo in dem Augenblicke, da Sītā den Scheiterhaufen besteigt, alle Götter herbeikommen und den Rāma als Gott Viṣṇu preisen.

Art der Brüder Kuša und Lava im Uttara-Kāṇḍa — lange Zeit (vielleicht durch Jahrhunderte) mündlich überliefert wurde. Diese Sänger und Spielleute betrachteten die epischen Gesänge als ihr Eigentum, mit dem sie sich jede Art von Freiheit gestatteten. Bemerkten sie nun, dafs die Zuhörerschaft von den rührenden Klagen der Sītā, des Dašaratha oder der Kausalyā tief ergriffen war, so dichteten sie noch eine Anzahl von Versen hinzu, um dabei länger zu verweilen; fanden die Kampfszenen bei einem mehr kriegerischen Publikum besonderen Anklang, so war es dem Sänger ein leichtes, immer neue Helden zu einem Zweikampf zusammenzubringen, immer noch ein paar Tausende oder Zehntausende von Affen oder Rākṣasas hinmorden zu lassen, oder auch eine schon einmal erzählte Heldentat mit einer kleinen Variante noch einmal zu erzählen; ergötzten sich die Zuhörer an komischen Szenen, namentlich wo die Affen auftreten, so war es verlockend für den Sänger, nicht nur solche Szenen auszuspinnen, sondern auch noch neue ähnliche hinzuzudichten; hatte er eine gelehrte Zuhörerschaft von Brahmanen vor sich, so suchte er sich deren Gunst durch Ausspinnung der lehrhaften Stücke, Hinzudichtung von neuen moralischen Versen oder Einfügung von anderswoher entnommenen Sittensprüchen zu gewinnen; von besonders ehrgeizigen Rhapsoden wurden endlich auch die gewifs schon in der alten und echten Dichtung beliebten Naturschilderungen durch Zusätze im Stile der höfischen Kunstdichtung erweitert[1]). Eine einigermafsen feste Gestalt erhielt aber das Rāmāyaṇa — ebenso wie das Mahābhārata — wohl erst, als es niedergeschrieben wurde[2]). Das mufs aber zu einer Zeit geschehen sein, wo das Gedicht schon so berühmt und beliebt war, dafs es bereits als ein religiöses Verdienst galt, es zu lesen und zu hören, und dafs dem, der es abschrieb, der Himmel verheifsen wurde[3]). Je mehr

---

[1]) Günstig für die Erweiterungen und ungünstig für die Erhaltung des Echten war es, dafs der Šloka ein leicht zu handhabendes Versmafs ist. Šlokas gleichsam aus dem Ärmel zu schütteln, ist für jeden halbwegs gebildeten und des Sanskrit kundigen Inder ein leichtes.

[2]) Die Tätigkeit der Kommentatoren, durch welche der Text noch mehr gesichert wurde, begann jedenfalls noch viel später.

[3]) VI, 128, 120: »Diejenigen Männer, welche voll Liebe zu Rāma diese von dem Ṛṣi verfafste Sammlung (saṃhitā) niederschreiben, erlangen eine Wohnung in Indras Himmel.«

man aber von einem so herrlichen und heilsamen Gedicht, »das langes Leben, Gesundheit, Ruhm, gute Brüder und Verstand verleiht«[1]), abschrieb, desto sicherer gelangte man in den Himmel. Darum sahen es die ersten Sammler und Ordner, welche das Gedicht schriftlich festhielten, nicht als ihre Aufgabe an, das Überlieferte kritisch zu sichten, Echtes vom Unechten zu scheiden, sondern ihnen war vielmehr alles willkommen, was sich ihnen unter dem Titel »Rāmāyaṇa« darbot.

Aber nur von einer »einigermafsen« festen Gestalt des Rāmāyaṇa können wir sprechen, denn die Handschriften, in denen das Epos auf uns gekommen ist, weichen stark voneinander ab, und es gibt mindestens drei verschiedene Rezensionen des Textes, welche die Überlieferung in verschiedenen Gegenden Indiens darstellen. Diese Rezensionen unterscheiden sich voneinander nicht nur in bezug auf einzelne Lesarten, sondern auch darin, dafs in jeder von ihnen Verse, längere Stellen und selbst ganze Gesänge vorkommen, die in den anderen fehlen; auch die Reihenfolge der Verse ist in den verschiedenen Rezensionen sehr oft verschieden. Die (sowohl im nördlichen wie im südlichen Indien) verbreitetste und wahrscheinlich auch älteste Rezension ist diejenige, welche mehrmals in Bombay gedruckt ist[2]). Die einzige in Europa erschienene vollständige Ausgabe von G. Gorresio[3]) enthält die bengalische Rezension, während eine dritte, die westindische, bisher nur in Handschriften bekannt ist[4]). Diese Verschiedenheit der Rezensionen bestätigt nur die Annahme von der mündlichen Überlieferung des Textes. Es ist begreiflich, dafs sich die Reihenfolge der Verse im Gedächtnis der Rhapsoden verschieben, dafs der Wortlaut oft bedeutende Veränderung erleiden mufste, und dafs die Sänger verschiedener Gegenden je andere Zusätze und Erweiterungen machten.

---

[1]) VI, 128, 122. Siehe auch oben S. 407.

[2]) Ich zitiere nach dieser Rezension in der Ausgabe der »Nirṇaya Sâgara Press« von K. P. Parab, 2nd Ed., Bombay 1902.

[3]) Turin 1843—1867. Die von A. W. von Schlegel begonnene Ausgabe ist nie vollendet worden.

[4]) Vgl. Hans Wirtz, Die westliche Rezension des Rāmāyaṇa. Inaug.-Diss. Bonn 1894.

Aber darin stimmen alle drei Rezensionen überein, dafs sie sämtliche sieben Bücher enthalten, und dafs in jeder unechte Stellen neben echten vorkommen. Einen »Urtext« des Rāmāyaṇa besitzen wir daher in keiner der Rezensionen. Doch ist das Fehlen einer Stelle in einer der Rezensionen immer ein berechtigter Verdachtsgrund gegen ihre Echtheit. Und es ist überhaupt im einzelnen beim Rāmāyaṇa jedenfalls leichter als beim Mahābhārata, das Unechte und Jüngere auszuscheiden. »Wie an manchem unserer alten ehrwürdigen Dome«, sagt Jacobi[1]), »jede kommende Generation Neues hinzugefügt und Altes ausgebessert hat, ohne dafs die ursprüngliche Anlage trotz aller angebauten Kapellchen und Türmchen verwischt worden wäre: so sind auch an dem Rāmāyaṇa viele Generationen von Sängern tätig gewesen; aber der alte Kern, um den so vieles angewachsen ist, ist dem nachprüfenden Auge des Forschers, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch in den Hauptzügen unschwer erkennbar«. Jacobi selbst hat in seinem Werk »Das Râmâyaṇa« eine grofse Anzahl von Zusätzen und Erweiterungen unwiderleglich als solche nachgewiesen. Dafs bei dem Versuche einer kritischen Herstellung des Textes sich vielleicht nur ein Viertel von den überlieferten 24000 Versen des Rāmāyaṇa als »echt« erweisen würden, spricht nicht gegen die Berechtigung der Kritik[2]). Nur der grofsen Menge des »Unechten« in den indischen Epen ist es zuzuschreiben, dafs wir bei deren Lektüre, die uns oft zur gröfsten Bewunderung hinreifst, doch noch viel öfter enttäuscht sind. Und wenn eine Vergleichung der indischen mit den griechischen Epen in bezug auf künstlerischen Wert notwendig zuungunsten der ersteren ausfallen mufs, so sind daran weit mehr als die alten indischen Dichter jene Dichterlinge schuld, welche die alten Gesänge durch ihre eigenen Zusätze und Änderungen vermehrt und verunstaltet haben. Der »formlos gärende Wortschwall«, den Friedrich Rückert dem Rāmāyaṇa vorwirft, ist gewifs öfter auf Rechnung der »Vālmīkiden« als des Vālmīki selbst zu setzen. Im ganzen aber hat der deutsche

[1]) Das Râmâyaṇa, S. 60.

[2]) Im 51. Band der ZDMG (1897) S. 605 ff. hat Jacobi den Versuch gemacht, ein gröfseres zusammenhängendes Stück des Rāmāyaṇa kritisch zu behandeln, wobei von 600 Versen nicht ganz ein Viertel übrig geblieben ist.

Dichter gewifs recht, wenn er die Schönheit der indischen Dichtung anderswo sucht als die der griechischen, indem er sagt:

»So phantastische Fratzen, so formlos gärenden Wortschwall,
Wie Rāmāyaṇa dir bietet, das hat dich Homer
Freilich verachten gelehrt; doch auch so hohe Gesinnung
Und so tiefes Gemüt zeigt dir die Ilias nicht.«[1])

Das Alter des Rāmāyaṇa.

Mit der Frage nach dem Echten und Unechten im Rāmāyaṇa hängt die nach dem Alter des Gedichtes — leider sind wir da wieder nur auf Vermutungen angewiesen — enge zusammen. Ist es doch für die Beantwortung dieser Frage gewifs nicht gleichgültig, wenn wir uns wenigstens eine Vorstellung davon machen können, welcher Zeitraum etwa zwischen dem ursprünglichen Gedicht, dessen echte Bestandteile in den Büchern II—VI zu suchen sind, und den beiden hinzugefügten Büchern I und VII verflossen sein mag. Da sind denn die folgenden Erwägungen Jacobis sehr beachtenswert. Rāma, ursprünglich ohne Zweifel ein Stammesheros, wurde erst durch das Rāmāyaṇa selbst zu einem Nationalheros. Dieser Nationalheros wurde als Dämonen besiegender Halbgott in den Büchern I und VII (und in wenigen eingeschobenen Stellen) auch zu einer Verkörperung des Gottes Viṣṇu. Diese Umwandlung des Rāma vom Menschen zum Halbgott und schliefslich zum menschgewordenen Allgott Viṣṇu kann sich nur innerhalb eines längeren Zeitraums vollzogen haben. Zweitens erscheint in dem ersten und letzten Buch des Rāmāyaṇa der Dichter Vālmīki als ein frommer Waldeinsiedler und Ṛṣi und als ein Zeitgenosse des Helden Rāma. »Beides war aber erst dann möglich, als Vālmīki in eine solche zeitliche Entfernung von den späteren Dichtern gerückt war, dafs schon die Nebel der Sagenbildung seine Person ihren Augen undeutlich machen konnten. Die Zeit, die dazu nötig war, können wir auch nicht annähernd schätzen; sicher ist nur, dafs sie eher nach Jahrhunderten als nach Jahrzehnten zu bemessen sein wird.«[2])

---

[1]) F. Rückert, Poetisches Tagebuch, Frankfurt a. M. 1888, S. 99.
[2]) Jacobi S. 65.

Nun müssen wir aber gleich hinzufügen, dafs auch in unserem Mahābhārata, welches nicht nur die Rāma-Sage, sondern das Rāmāyaṇa des Vālmīki kennt, Rāma als eine Verkörperung des Viṣṇu gilt und Vālmīki als ein alter Ṛṣi genannt wird. Es wurde schon oben (S. 328) erwähnt, dafs das Rāmopākhyāna des Mahābhārata aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine freie abgekürzte Wiedergabe des Rāmāyaṇa ist — wir können hinzufügen: des Rāmāyaṇa in einer sehr jungen, der jetzigen ziemlich nahekommenden Form. Denn für den Verfasser des Rāmopākhyāna ist Rāma bereits der menschgewordene Viṣṇu [1]), er weifs davon, dafs Hanumat »Laṅkā verbrannt« habe — eine als unecht erwiesene Stelle [2]) — und er kennt bereits den auf Rāvaṇa bezüglichen Teil des siebenten Buches [3]). Die Geschichte von Rāma wird im Mahābhārata erzählt, um den Yudhiṣṭhira über den Raub der Draupadī zu trösten. Diese ganze Episode vom Raub der Draupadī ist aber sicherlich nur eine Dublette zum Raub der Sītā im Rāmāyaṇa. In letzterem ist ja dieser Raub der Kernpunkt der Sage und des Gedichtes, während im Mahābhārata der Raub der Draupadī für den Gang der Erzählung so gut wie gar keine Bedeutung hat. Man hat noch auf andere auffällige Übereinstimmungen in einzelnen Zügen zwischen den beiden Epen, insbesondere auf die Ähnlichkeit zwischen den Helden Arjuna und Rāma hingewiesen. Die Verbannung in den Wald auf zwölf bis vierzehn Jahre, die Bogenspannung, die Ausstattung der Helden mit himmlischen Waffen, die sie sich von den Göttern holen [4]) — das sind Punkte, wo eine Beeinflussung des einen Epos durch das andere möglich, aber kaum zu erweisen ist. Immerhin besteht eine gröfsere Wahrscheinlichkeit dafür, dafs das Mahābhārata Züge aus dem Rāmāyaṇa entlehnt habe, als umgekehrt. Denn während

[1]) Mahābh. III, 147, 31; 275, 5 ff.

[2]) Mahābh. III, 148, 9. Vgl. oben S. 418 A. 1.

[3]) Jacobi S. 73 f. Auch Mahābh. VII, 59 und XII, 29, 51 ff. wird die Rāma-Sage kurz gestreift und in einigen, zum Teil mit Rām. VI, 128, 95 ff. übereinstimmenden Versen des paradiesischen Zustandes gedacht, in dem die Untertanen des Rāma lebten, »der zehntausend und zehnhundert Jahre die Herrschaft führte«.

[4]) Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata IV, 68 f. E. Windisch im Literar. Centralbl. 1879, Nr. 52, Sp. 1709.

das Rāmāyaṇa keinerlei Bekanntschaft mit der Pāṇḍava-Sage oder den Helden des Mahābhārata zeigt[1]), kennt das Mahābhārata, wie wir gesehen haben, nicht nur die Rāma-Sage, sondern auch das Rāmāyaṇa selbst. Im Harivaṃśa ist sogar schon von einer dramatischen Aufführung des Rāmāyaṇa die Rede (oben S. 386 A.). Noch wichtiger aber ist es, dafs im Mahābhārata (VII, 143, 66) »ein vor Zeiten von Vālmīki gesungener Śloka« zitiert wird, der sich tatsächlich in unserem Rāmāyaṇa (VI, 81, 28) findet. Als ein »grofser Büfser« und ehrwürdiger Ṛṣi wird Vālmīki an mehreren Stellen des Mahābhārata neben Vasiṣṭha und anderen Ṛṣis der Vorzeit genannt[2]). Einmal erzählt er dem Yudhiṣṭhira, dafs er im Verlauf einer Disputation einst von heiligen Munis »Brahmanenmörder« gescholten worden und dafs durch dieses Scheltwort die Sünde des Brahmanenmordes über ihn gekommen sei, von der er sich nur durch Anbetung des Śiva reinigen konnte[3]). Alle diese Tatsachen berechtigen uns, dem Satze Jacobis (a. a. O. S. 71) zuzustimmen, dafs das Rāmāyaṇa »schon als ein altes Werk allgemein bekannt« gewesen sein mufs, »ehe das Mahābhārata zum Abschlufs gekommen war«. Damit steht es ganz gut in Einklang, dafs der »Degenerationsprozefs«, wenn man so sagen darf, d. h. die Verdrängung des Echten durch Unechtes und die Durchdringung des Alten mit jüngeren Bestandteilen, beim Mahābhārata so weit vorgeschritten ist, dafs er das ganze Werk durchzieht, während er beim Rāmāyaṇa im Beginne stehen geblieben ist und sich nur auf das erste und siebente Buch und wenige Teile der übrigen Bücher erstreckt.

---

[1]) Wenn Sītā erklärt, dem Rāma so treu bleiben zu wollen, wie Sāvitrī dem Satyavat (II, 30, 6) oder wie Damayantī dem Nala (V, 24, 12), so beweist das nicht, dafs der Dichter das Sāvitrīgedicht und das Nalalied aus dem Mahābhārata gekannt haben mufs (wie Hopkins, The Great Epic, p. 78 n. annimmt).

[2]) Mahābh. I, 2, 18; II, 7, 16; V, 83, 27; XII, 207, 4; Hariv. 268, 14539.

[3]) Mahābh. XIII, 18, 8. Vielleicht ist hier schon an die allerdings erst sehr spät auftauchende Sage gedacht, nach der Vālmīki als junger Mann ein Räuber oder Jäger gewesen sein soll. (Jacobi a. a. O. S. 66 Anm. Vgl. auch Ind. Ant. XXIV, 1895, S. 220 und XXXI, 1902, S. 351).

Wenn aber das Mahābhārata im 4. Jahrhundert n. Chr. im grofsen und ganzen bereits seine gegenwärtige Gestalt hatte (oben S. 396), so mufs das Rāmāyaṇa schon mindestens ein oder zwei Jahrhunderte früher »abgeschlossen« — das Wort ist cum grano salis zu nehmen — gewesen sein[1]).

Damit ist nun aber die Frage, welches von den beiden grofsen Epen das ältere sei, noch keineswegs beantwortet. Nach allem, was wir über die Geschichte des Mahābhārata sowohl wie des Rāmāyaṇa gesagt haben, ist es ja klar, dafs diese Frage an und für sich keinen Sinn hat, sondern sich naturgemäfs in drei verschiedene Fragen auflöst, und zwar: 1. Welches von den beiden Werken in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, ist das ältere? 2. Wie verhält sich die Zeitperiode, in welcher ein ursprüngliches Epos Mahābhārata allmählich zu dem grofsen, Heldengesang und Lehrdichtung vereinigenden Sammelwerk wurde, zu der Zeitperiode, in welcher das alte Gedicht des Vālmīki durch gröfsere oder kleinere Zusätze in den älteren Büchern und schliefslich durch Hinzufügung der Bücher I und VII zu dem jetzigen Rāmāyaṇa erweitert wurde? 3. Hat es überhaupt früher ein Epos Mahābhārata oder ein Epos Rāmāyaṇa gegeben?

Nur die erste dieser drei Fragen konnten wir dahin beantworten, dafs unser jetziges Rāmāyaṇa älter ist als das Mahābhārata in seiner jetzigen Form. Was die zweite Frage betrifft, so darf man wohl annehmen, dafs das so viel kleinere Rāmāyaṇa für sein allmähliches Anwachsen einer kürzeren Zeit bedurfte als das Mahābhārata. Nun wurde schon darauf hingewiesen, dafs der Charakter der beiden unechten Bücher des Rāmāyaṇa dem des Mahābhārata auffallend ähnlich ist, und dafs oft dieselben brahmanischen Mythen und Legenden hier wie dort wiederkehren. Diese den beiden Werken gemeinsamen Geschichten werden aber doch mit solchen Varianten erzählt, dafs wir nicht an eine Entlehnung zu denken haben, sondern annehmen müssen, dafs sie aus derselben Quelle — der in Brahmanenkreisen mündlich überlieferten Itihāsalitteratur — stammen.

---

[1]) Übrigens wissen wir aus chinesischen Quellen, dafs das Rāmāyaṇa im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. bereits ein bekanntes und populäres Gedicht in Indien war. (K. Watanabe im JRAS 1907, S. 99 ff.)

Ferner haben alle Bücher des Rāmāyaṇa und des Mahābhārata zahlreiche Redensarten, Halbverse, sprichwörtliche Wendungen und ganze Sprüche gemeinsam[1]), und es herrscht überhaupt in bezug auf Sprache, Stil und Metrum zwischen den beiden Werken eine weitgehende Übereinstimmung[2]). Aus diesen Tatsachen schliefsen wir, dafs die Zeit des Wachstums des Rāmāyaṇa in die längere Periode des Anwachsens des Mahābhārata hineinfällt.

Die dritte Frage, welches von den beiden ursprünglichen Epen das ältere sei, wird sich schwerlich beantworten lassen. Jacobi hält das Rāmāyaṇa so unbedingt für das ältere Gedicht, dafs er sogar annimmt, das Mahābhārata sei überhaupt erst unter dem Einflufs der Dichtkunst des Vālmīki zu einem Epos geworden[3]). Diese Ansicht scheint mir weit über das hinauszugehen, was uns durch Tatsachen verbürgt ist, ja mit manchen Tatsachen in Widerspruch zu stehen. In mehr als einer Beziehung bezeichnet das Rāmāyaṇa einen Fortschritt in der epischen Dichtkunst gegenüber dem Mahābhārata. Erinnern wir uns daran, dafs das Epos sich aus einer Mischung von Prosa und Versen entwickelte. Im Mahābhārata haben wir noch ein deutliches Überlebsel dieser primitiven Epik darin, dafs in der Regel die Reden der auftretenden Personen durch Prosaformeln, wie »Yudhiṣṭhira sprach«, »Kuntī sprach«, »Duryodhana sprach« usw. eingeleitet sind, während im Rāmāyaṇa durchwegs die redenden Personen in Versen eingeführt werden[4]). Es wurde auch schon darauf hingewiesen, wie sehr das Rāmāyaṇa bereits die Eigentümlichkeiten des Stils der höfischen Kunstdichtung, des Kāvya, zeigt[5]). Freilich ist es schwer zu sagen, was davon alt ist, und

---

[1]) Dies hat insbesondere E. W. Hopkins im »American Journal of Philology« Vol. XIX, S. 138 ff. und XX, S. 22 ff. und in seinem Buch »The Great Epic of India«, S. 58 ff., 403 ff. nachgewiesen.

[2]) Über das Metrum in den beiden Epen siehe Jacobi, »Das Râmâyaṇa«, S. 24 ff. und in »Gurupūjākaumudī«, Festgabe für Albrecht Weber (Leipzig 1896), S. 50 ff,

[3]) Jacobi S. 78, 81 ff.

[4]) Oben S. 270 und E. Windisch, Māra und Buddha, S. 224 f. Auch einzelne Prosaerzählungen mit Reden in Versen finden sich noch im Mahābhārata. Die Purāṇas haben diese Prosaformeln stets beibehalten, um den Schein der Altertümlichkeit zu bewahren.

[5]) Oben S. 404 f., 416 A. 1, 417 und vgl. S. 393.

was jüngere Zusätze sind. Aber immerhin mufs uns diese Eigentümlichkeit des Rāmāyaṇa, wodurch es sich vom Mahābhārata ziemlich weit entfernt und sich den Epen des Kālidāsa nähert, gegen die Annahme eines höheren Alters für das Rāmāyaṇa bedenklich machen.

Noch in einem zweiten Punkt macht das Mahābhārata einen viel altertümlicheren Eindruck als das Rāmāyaṇa. Im Mahābhārata — wenigstens in dem Kern des Gedichtes, der die Pāṇḍava-Sage und die Kuruschlacht behandelt — treten uns durchwegs rohere Sitten und ein mehr kriegerischer Geist entgegen als im Rāmāyaṇa. Die Kampfszenen des Mahābhārata lesen sich ganz anders als die im Rāmāyaṇa geschilderten. Die des Mahābhārata machen den Eindruck, als ob der Dichter einem rauhen Kriegervolk angehört und selbst blutige Schlachtfelder gesehen hätte, während die des Rāmāyaṇa mehr den Eindruck hervorrufen, wie wenn ein Märchenerzähler von Kämpfen berichten würde, von denen er nur vom Hörensagen etwas weifs. Zwischen Rāma und Rāvaṇa, Lakṣmaṇa und Indrajit herrscht nicht dieser erbitterte Hafs, dieser wilde Ingrimm, wie wenn wir im Mahābhārata von den Kämpfen zwischen Arjuna und Karṇa oder Bhīma und Duryodhana lesen. Die Sītā des Rāmāyaṇa, wie sie von Rāvaṇa geraubt, entführt, verfolgt oder wie sie von Rāma verstofsen wird, bewahrt in ihren Anklagen und Wehklagen immer eine gewisse Ruhe und Sanftmut, und es findet sich in ihren Reden keine Spur von der wilden Leidenschaft, die wir so oft bei Draupadī im Mahābhārata finden. Auch Kuntī und Gāndhārī sind echte Heldenmütter eines kriegerischen Geschlechts, während Kausalyā und Kaikeyī im Rāmāyaṇa mehr den schablonenhaften Königinnen der klassischen Dramen vergleichbar sind. Das scheint doch darauf hinzudeuten, dafs das Mahābhārata einem roheren, kriegerischeren Zeitalter angehöre, während das Rāmāyaṇa die Spuren einer verfeinerten Kultur zeigt. Wir müfsten denn, um diesen scharf hervortretenden Unterschied zwischen den beiden Epen zu erklären, annehmen, dafs das Mahābhārata eine rohere Kultur des westlichen, das Rāmāyaṇa hingegen eine verfeinerte Kultur des östlichen Indiens widerspiegelt, und dafs die beiden Epen nicht die Dichtungen verschiedener Zeiten, sondern verschiedener Gegenden Indiens darstellen. Doch ist es auch unter diesem Gesichtspunkte

schwer denkbar, dafs das Mahābhārata erst unter dem Einflufs von Vālmīkis Dichtkunst ein Epos geworden sein soll.

Dafs das Mahābhārata dem Westen, das Rāmāyaṇa dem Osten Indiens angehört, darüber kann kein Zweifel sein. Westliche Völker spielen die Hauptrolle im Mahābhārata, während sich die Hauptereignisse des Rāmāyaṇa im Lande der Kosala abspielen, wo nach der Tradition auch Vālmīki gelebt haben soll und aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich gelebt hat[1]. Im östlichen Indien ist aber auch der Buddhismus entstanden, und in Magadha wie in dem benachbarten Kosalalande hat er sich zuerst ausgebreitet. Um so wichtiger ist die Frage: Wie verhält sich das Rāmāyaṇa zum Buddhismus?

Es wurde schon oben (S. 400) darauf hingewiesen, dafs wir in der ältesten buddhistischen Litteratur noch Beispiele von der Ākhyāna-Dichtung finden, in welcher wir mit Windisch und Oldenberg eine Vorstufe des Epos erkannt haben. Rhys Davids[2]) hat daraus geschlossen, dafs das Rāmāyaṇa als Epos zur Zeit der Entstehung jener Buddha-Balladen noch nicht existiert haben könne. Nun liefse sich dagegen einwenden, dafs ja vielleicht die alte Ākhyāna- oder Balladendichtung neben der aus ihr entwickelten neuen Kunstform des Epos weiter bestanden haben könnte. Die Möglichkeit möchte ich nicht bestreiten. Wie aber, wenn wir Spuren von Ākhyānas, die sich auf Rāma beziehen, noch innerhalb der buddhistischen Litteratur fänden? Ich möchte glauben, dafs das viel besprochene Dasaratha-Jātaka[3]) nichts anderes als ein solches Ākhyāna ist. Die Verse dieses Jātaka, die eine Trostrede des Rāma enthalten, mit der er seine Geschwister über den Tod des Vaters tröstet, sind Ākhyāna-Verse, zu denen offenbar eine Erzählung in Prosa gehörte. Was für eine Erzählung dies war, wissen wir nicht;

---

[1]) Jacobi S. 66 ff., 69.

[2]) Buddhist India. London 1903. S. 183.

[3]) Eine deutsche Übersetzung dieses zuerst von V. Fausböll (Kopenhagen 1871) im Pālitext mit englischer Übersetzung herausgegebenen Jātaka (Nr. 461) gibt A. Baumgartner, Das Râmâyaṇa. S. 85 ff. Ausführlich handelten darüber Weber und Jacobi in den zitierten Monographien und H. Lüders in den Nachrichten der k. Ges. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1897. Heft 1, S. 40 ff.

denn die uns zum Jātaka überlieferte Prosaerzählung ist das Werk eines singhalesischen Kommentators, der vermutlich im 5. Jahrhundert n. Chr. schrieb[1]). Dafs aber von den zwölf alten Versen des Jātaka nur einer sich in unserem Rāmāyaṇa findet[2]), beweist, glaube ich, dafs unser Epos nicht die Quelle der alten Jātaka-Gāthās sein kann, sondern dafs diese auf ein altes, auf Rāma bezügliches Ākhyāna zurückgehen. Dafs wir im ganzen Jātaka, welches so viele Märchenstoffe enthält und gerade von Dämonen, Yakṣas und Rākṣasas viel erzählt, nichts von dem Rākṣasa Rāvaṇa und seinem Anhang und nichts von Hanumat und den Affen hören, scheint mir auch beachtenswert. Ebenso, dafs in der ganzen ältesten buddhistischen Litteratur, dem Pāli Tipiṭaka, unser Epos nicht erwähnt wird[3]).

Eine andere Frage ist die, ob sich im Rāmāyaṇa Spuren des Buddhismus nachweisen lassen. Darauf kann man wohl mit einem unbedingten Nein antworten. Denn die einzige Stelle, in welcher der Buddha erwähnt wird (oben S. 413 Anm. 2) ist entschieden unecht. Es ist aber durchaus nicht abzusehen, wo im Rāmāyaṇa Anspielungen auf Buddha oder buddhistische Lehren zu erwarten sein sollten. So auffällig das Fehlen eines Hinweises auf das Rāmāyaṇa, wenn es bekannt gewesen wäre, im buddhistischen Tipiṭaka erscheinen müfste, so wenig läfst sich aus dem Fehlen buddhistischer Spuren im Epos etwas schliefsen. Und eine, wenn auch sehr entfernte, Beziehung zum Buddhismus ist vielleicht doch vorhanden. Weber hatte ja noch geglaubt,

---

1) Dafs diese Erzählung eines buddhistischen Mönchs aus so später Zeit keine ältere Form der Rāma-Sage darstellt, wie Weber glaubte, sondern nur eine sehr ungenaue und ungeschickte Wiedergabe unseres Rāmāyaṇa ist, hat Jacobi (S. 84 ff.) gezeigt. Doch beweisen die Ausführungen Jacobis nichts für das Alter des Rāmāyaṇa, da er nur die späte Prosaerzählung und nicht die alten Gāthās in Betracht gezogen hat. Vgl. Lüders a. a. O.

2) Parallelen zu den drei anderen Versen aus Rāmas Trostrede (siehe oben S. 413) finden sich im Jātaka Nr. 328, 2—4, siehe Lüders, ZDMG 58, 1904, S. 713 f.

3) Ich kann dies mit solcher Bestimmtheit behaupten, da einer der genauesten Kenner des Tipiṭaka, Professor Rhys Davids, mir auf eine diesbezügliche Anfrage schreibt: »Apart from the Dasaratha Jātaka . . . there is no mention of, and no proof of knowledge of the Rāmāyaṇa in the whole of the three Piṭakas«.

dafs dem Rāmāyaṇa eine »alte buddhistische Sage von dem frommen Königssohn Rāma, in welchem dieselbe ein Ideal buddhistischen Gleichmuts verherrlichte«, zugrunde liege[1]). Das ist gewifs nicht der Fall. Aber der Gedanke wird vielleicht doch nicht abzuweisen sein, dafs die aufserordentliche Milde, Sanftmut und Seelenruhe, welche dem Rāma zugeschrieben wird, aus buddhistischen Unterströmungen zu erklären ist. Zum mindesten ist es durchaus begreiflich, dafs in einem vom Buddhismus stark beeinflufsten Lande auch von einem Nichtbuddhisten ein Epos gedichtet wurde, dessen Held trotz aller seiner grofsartigen Dämonenkämpfe mehr ein Weiser nach dem Geschmacke des Buddha als ein Kriegsheld ist. Nehmen wir noch hinzu, dafs nach Oldenberg[2]) auch die Metrik des Rāmāyaṇa eine jüngere Entwicklungsstufe darstellt als die der buddhistischen Pālidichtung, so deutet doch alles darauf hin, dafs unser Epos erst nach dem Auftreten des Buddha und nach dem Entstehen der ältesten Pālilitteratur — also nach dem 5. Jahrhundert v. Chr. — gedichtet wurde.

Nun hat man aber aus der Sprache des Epos auf dessen vorbuddhistische Entstehungszeit schliefsen zu können geglaubt. Diese epische Sprache ist ein volkstümliches Sanskrit. Um 260 v. Chr. aber verwendet König Ašoka für seine an das Volk gerichteten Inschriften nicht Sanskrit, sondern dem Pāli ähnliche Dialekte. Auch Buddha predigte schon im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. nicht im Sanskrit, sondern in der Volkssprache. Volkstümliche Epen aber — so sagte man[3]) — können nicht in einer schon »abgestorbenen« Sprache, sondern sie müssen in der lebenden Sprache des Volkes gedichtet sein. Da nun zu Ašokas und selbst schon zu Buddhas Zeit Sanskrit nicht mehr die Sprache des Volkes gewesen ist, müssen die volkstümlichen Epen (in ihrer ursprünglichen Gestalt) einer älteren, vorbuddhistischen Zeit angehören, in welcher das Sanskrit noch eine lebende Sprache war. Darauf ist zu erwidern, dafs das Sanskrit in Indien immer neben den Volksdialekten als Litteratursprache »gelebt« hat und auch in weiten Kreisen, die es nicht sprachen,

---

1) »Über das Rāmāyaṇa«, S 6 f.

2) »Gurupūjākaumudī, Festgabe für Albrecht Weber, S. 9 ff. Anders Jacobi, S. 93.

3) Jacobi, S. 116 ff.

verstanden worden ist. Dafs zur selben Zeit, wo buddhistische und jinistische Mönche in Volksdialekten dichteten und predigten, auch Sanskritepen gedichtet und gehört wurden, hat nichts Befremdliches an sich. Es ist bis zum heutigen Tage in Indien durchaus nicht ungewöhnlich, dafs in einer und derselben Gegend zwei oder mehrere Sprachen nebeneinander in Gebrauch sind. Und in einem grofsen Teile des nördlichen Indiens ist auch heute noch (aufser dem Sanskrit) eine neuindische Litteratursprache in Gebrauch, die von der Umgangssprache stark abweicht[1]). Wenn uns daher auch hier und da dieselben Verse, die wir im Rāmāyaṇa oder im Mahābhārata finden, im Pāli oder Prākrit in buddhistischen oder jinistischen Texten begegnen, so folgt durchaus nicht immer, dafs diese Sanskritverse aus den Volkssprachen übersetzt sein müfsten. Noch weniger Berechtigung hat die Ansicht einiger hervorragender Gelehrter, dafs die ganzen Epen ursprünglich in Volksdialekten verfafst und erst später in Sanskrit umgedichtet worden seien. Dafs eine solche Umdichtung stattgefunden hätte, ohne dafs uns irgendwo die geringste Nachricht darüber erhalten wäre, ist an und für sich schon höchst bedenklich. Wie unannehmbar diese Hypothese auch sonst ist, hat Jacobi[2]) überzeugend dargetan. Wenn er aber hier gegenüber der Ansicht, dafs »ein Volksepos in der Sprache des Volkes vorgetragen« werden müsse, daran erinnert, »dafs auch die Gesänge der Ilias und Odyssee in der homerischen Sprache vorgetragen wurden, obschon die Sprache der Zuhörer sich von jener nicht unbedeutend unterschied«, und wenn er hervorhebt, dafs der Begriff »Volk« in Indien nie die Bedeutung haben könne, die wir mit dem Worte verbinden, so widerlegt er damit auch seine eigene Anschauung, dafs das Rāmāyaṇa gedichtet worden sein müsse, als Sanskrit noch »Volkssprache« war, und dafs es deshalb vorbuddhistisch sei[3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 39 Anm. 1 und Grierson in JRAS 1906, S. 441 f.

[2]) ZDMG 48, 1894, S. 407 ff. Die Ansicht, dafs die Epen ursprünglich im Prākrit abgefafst worden seien, hat zuerst A. Barth (Revue Critique, 5 avril 1886) ausgesprochen und später (Revue de l'histoire des religions, t. 27, 1893, p. 288 ff. und t. 45, 1902, p. 195 f.) eingehend verteidigt. Vgl. auch Grierson im Ind. Ant. XXIII, 1894, p. 55.

[3]) Die Frage, ob und inwieweit Sanskrit eine »lebende« Sprache war, in Verbindung mit der Frage nach dem Alter der Epen, ist in

Auch die Buddhisten haben sich ja später des Sanskrit bedient, und eines der ältesten buddhistischen Sanskritwerke, das Buddhacarita des Aśvaghoṣa, ist gerade für die Zeitbestimmung des Rāmāyaṇa nicht unwichtig. Das Buddhacarita ist nämlich ein Kunstepos (Kāvya), für das sicherlich die Dichtung des Vālmīki bereits als Vorbild gedient hat. Andererseits finden wir in einem unechten Stück des Rāmāyaṇa eine Szene [1]), die höchst wahrscheinlich einer Szene des Buddhacarita nachgeahmt ist. Da nun Aśvaghoṣa ein Zeitgenosse des Kaniṣka ist, so dürfen wir schliefsen, dafs im Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr., wenn nicht früher [2]), das Rāmāyaṇa bereits als Musterepos galt, dafs es aber noch nicht so weit abgeschlossen war, dafs nicht noch Einschiebungen stattgefunden hätten. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts mufs es jedoch schon abgeschlossen gewesen sein, wie

den letzten Jahren viel erörtert worden. R. Otto Franke, Pali und Sanskrit (Strafsburg 1902) hat ein grofses Tatsachenmaterial zusammengetragen, welches zeigt, dafs alle unsere alten Inschriften (von ca. 300 v. Chr. angefangen) in Volksdialekten und erst Inschriften aus nachchristlicher Zeit auch in Sanskrit geschrieben sind. T. W. Rhys Davids, Buddhist India, London 1903, zieht (unabhängig von Franke) aus dieser Tatsache weitgehende litterarhistorische Schlüsse. Aber die Inschriften beweisen nur, dafs in jenen vorchristlichen Jahrhunderten Sanskrit noch nicht als Kanzleisprache verwendet wurde, sie beweisen nichts gegen dessen Gebrauch als Litteratursprache. Ich kann den Ausführungen von E. J. Rapson und F. W. Thomas (JRAS 1904, S. 435 ff. und 460 ff.) nur beistimmen. Die Einwände von Rhys Davids (ib. 457 ff.), Grierson (ib. 471 ff.) und Fleet (ib. 481 ff.) besagen nur, was jedermann zugibt, dafs Sanskrit kein gesprochener Volksdialekt war, als die Epen gedichtet wurden, aber sie beweisen nichts dagegen, dafs es als Litteratursprache gebraucht, teilweise gesprochen und weithin verstanden wurde. Vgl. auch A. B. Keith und Grierson im JRAS 1906, S. 1 ff. und 441 f. Über Altertümlichkeiten in der Sprache des Rāmāyaṇa handelt T. Michelson im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXV, 1904, 89 ff. Dafs die Sūtas im Drama nur Sanskrit sprechen, deutet ebenfalls darauf hin, dafs die Sūtapoesie, d. h. das Epos, in Sanskrit gedichtet wurde.

[1]) Die Serailszene oben S. 417 f. Anm. 3.

[2]) Leider gehen die Ansichten der Forscher in bezug auf die Zeit des Kaniṣka sehr auseinander. V. A. Smith, Early History of India, Oxford 1904, S. 224 ff. (vgl. JRAS 1903, S. 1 ff. und ZDMG 1907, S. 406) setzt seine Thronbesteigung um 120 n. Chr. an, J. F. Fleet (JRAS 1906, S. 979 ff.) um 82 v. Chr., andere 78 n. Chr.

aus dem oben über das Verhältnis des Rāmāyaṇa zum Mahābhārata Gesagten folgt.

Dafs das alte Gedicht schon dem Aśvaghoṣa als Muster diente, also schon lange vor dessen Zeit gedichtet worden sein mufs, stimmt gut dazu, dafs wir im alten und echten Rāmāyaṇa keine Spuren griechischen Einflusses oder einer Bekanntschaft mit den Griechen finden. Denn zwei Stellen, in denen die Yavanas (Jonier, Griechen) erwähnt werden, sind nachweislich unecht. Dafs aber die homerischen Gedichte irgendwelchen Einflufs auf Vālmīkis Dichtung gehabt haben sollen, wie Weber meinte, davon kann wirklich gar keine Rede sein. Zwischen dem Raub der Sītā und dem der Helena, zwischen dem Zug nach Laṅkā und dem nach Troja besteht nicht einmal eine entfernte, zwischen der Bogenspannung des Rāma und der des Odysseus nur eine ganz entfernte Ähnlichkeit des Motivs [1]).

Vom Veda ist das Rāmāyaṇa als Epos sehr weit entfernt, und selbst die Rāma-Sage ist nur durch sehr dünne Fäden mit der vedischen Litteratur verbunden. Ob der in den Upaniṣads [2]) öfters erwähnte König Janaka von Videha derselbe ist wie der Vater der Sītā, mufs dahingestellt bleiben. Einige schwache Beziehungen zwischen Rāmāyaṇa und Yajurveda hat Weber [3]) hervorgehoben. Zum ältesten Bestand der Rāma-Sage dürfte Sītā, die Heldin des Epos, gehören. Ihr Name bedeutet »Ackerfurche«, aus der Erde ist sie hervorgekommen, und Mutter Erde nimmt sie wieder in ihren Schofs auf. Obwohl der letztere Zug der Sage nur im späten VII. Buche vorkommt, dürfte er doch sehr alt sein. Uralt und tief in die vedische Zeit hineinreichend ist jedenfalls die Vorstellung von einer Ackerbaugöttin Sītā, die schon in einem Ackersegen des Rigveda (IV, 57, 6) angerufen wird. Die Gṛhyasūtras haben uns Gebetformeln aufbewahrt, in denen sie in ungemein lebendiger Personifikation — »lotusbekränzt, an allen Gliedern strahlend . . . schwarzäugig«

---

1) Siehe Jacobi, S. 94 ff.

2) Rāma kommt in den alten Upaniṣads nicht vor. Die Rāmapūrvatāpanīya-Upaniṣad u. die Rāmottaratāpanīya-Upaniṣad (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 802 ff., 818 ff.) sind sehr späte Machwerke, die nur den Namen »Upaniṣad« tragen; in ihnen wird Rāma als Inkarnation des Gottes Viṣṇu gefeiert.

3) Über das Rāmāyaṇa, S. 8 f.

usw.[1]) — auftritt. Doch hat Weber[2]) gewifs recht, wenn er bemerkt, dafs diese vedische Vorstellung von Sītā als der Göttin Ackerfurche »durch eine breite Kluft von ihrer Ausgestaltung in der Rāma-Sage getrennt« ist. Und nichts weist darauf hin, dafs es epische Lieder von Rāma und Sītā schon in vedischer Zeit gegeben habe[3]). Auch wenn wir mit Jacobi in der Sage vom Kampf des Rāma mit Rāvaṇa den alten Mythos vom Kampf des Indra mit Vṛtra wiederfinden wollen[4]), bleibt die »breite Kluft«, welche Veda und Epos voneinander trennt, bestehen.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchungen über das Alter des Rāmāyaṇa kurz zusammen, so können wir folgendes sagen:

1. Die jüngeren Teile des Rāmāyaṇa, insbesondere die Bücher I und VII, sind von dem echten Rāmāyaṇa der Bücher II bis VI durch einen langen Zeitraum getrennt.

2. Das ganze Rāmāyaṇa samt den jüngeren Bestandteilen war schon ein altberühmtes Werk, als das Mahābhārata noch nicht seine jetzige Gestalt erlangt hatte.

3. Es ist wahrscheinlich, dafs das Rāmāyaṇa in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. bereits seinen jetzigen Umfang und Inhalt hatte.

4. Aber der älteste Kern des Mahābhārata ist vermutlich älter als das alte Rāmāyaṇa.

5. Im Veda finden wir keine Spur eines Rāma-Epos und nur ganz schwache Spuren einer Rāma-Sage.

6. Die altbuddhistischen Texte des Tipiṭaka verraten keine Kenntnis des Rāmāyaṇa, enthalten aber Spuren von Ākhyānas, in welchen die Rāma-Sage besungen wurde.

---

[1]) Kauśikasūtra 106. Siehe A. Weber, »Omina und Portenta« (Abhandlungen der Berliner Akademie d. W. vom Jahre 1858) S. 368 ff.

[2]) »Episches im vedischen Ritual« (Sitzungsber. der Berliner Ak. d. W. vom Jahre 1891), S. 818.

[3]) Den phantasievollen Ausführungen von Julius v. Negelein, der den »Grundzug der Rāma-Sītā-Legende« im Veda entdecken zu können glaubt (WZKM XVI, 1902, S. 226 ff.), vermag ich nicht zu folgen.

[4]) Jacobi, S. 131.

7. Offenbare Spuren des Buddhismus zeigen sich im Rāmāyaṇa nicht, möglicherweise ist aber die Charakterzeichnung des Rāma auf entfernte buddhistische Einflüsse zurückzuführen.

8. Von griechischen Einflüssen kann im Rāmāyaṇa keine Rede sein, und das echte Rāmāyaṇa verrät auch keine Bekanntschaft mit den Griechen.

9. Es ist wahrscheinlich, dafs das Rāmāyaṇa im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. von Vālmīki unter Benutzung alter Ākhyānas gedichtet wurde.

Die Purāṇas und ihre Stellung in der indischen Litteratur.

Sowohl inhaltlich als auch chronologisch ist es schwer, die Purāṇas in die Geschichte der indischen Litteratur einzureihen. Sie gehören eigentlich zur religiösen Litteratur und sind für die spätere indische Religion, die man zuweilen als »Hinduismus«[1]) bezeichnet, und die in der Verehrung des Viṣṇu und des Śiva gipfelt, ungefähr das, was der Veda für die älteste Religion, den Brahmanismus, bedeutet. Wie nahe sich aber andererseits die Purāṇas mit den epischen Dichtungen berühren, geht schon daraus zur Genüge hervor, dafs wir in den vorhergehenden Kapiteln wiederholt von ihnen sprechen mufsten. Ist ja das Mahābhārata zum grofsen Teil, der Harivaṃśa fast ganz nichts anderes als ein Purāṇa, und auch die jüngeren Bücher und Abschnitte des Rāmāyaṇa nehmen an dem Charakter der Purāṇas teil. Die Purāṇas reichen ferner unzweifelhaft in ein sehr hohes Alter hinauf und gehören mit ihren Wurzeln der vedischen Litteratur an; aber ebenso unzweifelhaft sind die uns unter dem Titel »Purāṇa« erhaltenen Werke jüngeren Datums, und bis in unsere Tage hinein werden Bücher fabriziert, die sich den stolzen Titel »Purāṇa« beilegen oder sich als Bestandteile alter Purāṇas ausgeben. Von diesen Werken gilt ganz besonders, was in der Einleitung (oben S. 27) über »neuen Wein in alten Schläuchen« gesagt worden ist. Selbst die jüngsten Erzeugnisse dieser Litteratur haben die äufsere Form und die altertümliche Einkleidung der ältesten Purāṇas.

---

[1]) Über diese Religion vgl. A. Barth, Religions of India, 2nd ed. London 1889, S. 153 ff. und E. W. Hopkins, Religions of India, Boston 1895, S. 434 ff. Ganz kurz Edm. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898 (Göschen), S. 108 ff.

Das Wort »Purāṇa« bedeutet wohl ursprünglich nichts anderes als purāṇam ākhyānam, d. h. »alte Erzählung«. In der älteren Litteratur, in Brāhmaṇas, Upaniṣads und altbuddhistischen Texten begegnet uns das Wort gewöhnlich in Verbindung mit Itihāsa. Es wurde aber schon bemerkt (oben S. 261), dafs wir bei den in alter Zeit so oft erwähnten »Itihāsas und Purāṇas« oder »Itihāsapurāṇa« nicht an eigentliche Bücher, geschweige denn an die uns erhaltenen Epen oder Purāṇas zu denken haben. Hingegen ist möglicherweise schon an bestimmte Werke gedacht, wenn im Atharvaveda[1]) neben den vier Vedas auch »das Purāṇa« aufgezählt wird. Sicher bezeugt ist aber das Vorhandensein von wirklichen Purāṇas, d. h. von Werken, deren Inhalt ungefähr mit dem der uns erhaltenen Purāṇatexte übereinstimmte, erst in der Sūtralitteratur. In dem Gautama-Dharmasūtra[2]), welches als das älteste der uns erhaltenen Rechtsbücher gilt, wird gelehrt, dafs dem König für seine Rechtspflege der Veda, die Gesetzbücher, die Vedāṅgas und »das Purāṇa« mafsgebend sein sollen. Hier kann der Ausdruck »das Purāṇa«, ähnlich wie »der Veda«, nur eine Litteraturgattung bezeichnen. Noch wichtiger ist es, dafs ein anderes Rechtsbuch, das Āpastambīya-Dharmasūtra, das wahrscheinlich dem 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. angehört, nicht nur zwei Zitate aus »dem Purāṇa«, sondern noch ein drittes Zitat aus einem »Bhaviṣyat-Purāṇa« enthält. Zwar findet sich das letztere Zitat in dem uns unter diesem Titel erhaltenen

[1]) XI, 7, 24. In dem Vers Ath. V, 19, 9 wird der Ṛṣi Nārada in einer Weise angesprochen, dafs man glauben könnte, der Vers sei einem Purāṇa-Dialog entnommen. Vgl. M. Bloomfield, SBE, Vol. 42, S. 435.

[2]) XI, 19. So auch in den viele Jahrhunderte jüngeren Gesetzbüchern des Bṛhaspati (SBE, Vol. 33, S. 280) und Yājñavalkya I, 3. In noch jüngeren Rechtsbüchern werden dann ganz allgemein die Purāṇas nicht nur unter den Rechtsquellen aufgezählt, sondern auch an zahllosen Stellen als solche zitiert. Vgl. Jolly, Recht und Sitte (Grundrifs II, 8), S. 30 f. Der Jurist Kullūka (zu Manu I, 1) zitiert »aus dem Mahābhārata« den Vers: »Das Purāṇa, Manus Gesetzbuch, der Veda mit den Vedāṅgas und die Heilmittellehre sind vier Dinge, die durch Befehl feststehen; sie sind nicht mit Gründen zu widerlegen.« In unseren Mahābhārata-Ausgaben kommt der Vers, soviel ich sehen kann, nicht vor.

Purāṇa nicht, und auch die beiden anderen Zitate sind in unseren Purāṇas nicht wörtlich nachweisbar. Wohl aber gibt es ähnliche Stellen in unseren Texten[1]), und es ist mehr als wahrscheinlich, dafs unsere Purāṇas nur Rezensionen von älteren Werken derselben Gattung sind, nämlich von Werken religiös-lehrhaften Inhalts, in denen alte Überlieferungen über die Weltschöpfung, die Taten der Götter, Heroen, Heiligen und Urväter des Menschengeschlechts, die Anfänge der berühmten Königsgeschlechter u. dgl., gesammelt waren.

Auch das Verhältnis des Mahābhārata zu den Purāṇas[2]) weist darauf hin, dafs die letzteren in ein hohes Alter hinaufreichen und dafs es jedenfalls schon lange vor dem Abschlufs des Mahābhārata Purāṇas gegeben hat. Unser Mahābhārata nennt sich nicht nur selbst ein Purāṇa, sondern es beginnt auch ganz so, wie die Purāṇatexte in der Regel beginnen, indem Ugraśravas, der Sohn des Sūta Lomaharṣaṇa, als Erzähler auftritt. Dieser Ugraśravas wird als »Purāṇakundiger« bezeichnet, und zu ihm sagt Śaunaka, indem er ihn auffordert, zu erzählen: »Dein Vater hat dereinst das ganze Purāṇa gelernt; . . . in dem Purāṇa werden nämlich die Geschichten von Göttern und die Genealogien der Weisen erzählt, und die haben wir vorzeiten einmal von deinem Vater gehört.« Ungemein häufig werden im Mahābhārata Legenden mit den Worten »Es wird im Purāṇa gehört« eingeleitet; »von Purāṇakundigen gesungene« Gāthās und Ślokas, insbesondere genealogische Verse, werden angeführt; ein in Prosa abgefafster Schöpfungsbericht (Mbhār. XII, 342) wird als »ein Purāṇa« bezeichnet; das Schlangenopfer des Janamejaya wird »im Purāṇa« gelehrt und Purāṇakundige empfehlen es; »in Erinnerung an das von Vāyu verkündete Purāṇa«[3]) werden die vergangenen und zukünftigen Weltzeitalter geschildert, und der Harivaṃśa zitiert nicht nur ein Vāyu-Purāṇa, sondern stimmt an vielen Stellen mit dem uns erhaltenen Vāyu-

---

[1]) Vgl. G. Bühler, Ind. Ant. XXV, 1896, S. 323 ff. und SBE II, 2nd ed., 1897, S. XXIX ff.

[2]) Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata IV, S. 29 ff. und E. W. Hopkins, The Great Epic of India, S. 47 ff.

[3]) Mbhār. III, 191, 16. Nach Hopkins a. a. O. S. 48 f. ist die Schilderung in unserem Vāyu-Purāṇa altertümlicher als die im Mahābhārata gegebene.

Purāṇa wörtlich überein. Zahlreiche Sagen, Legenden und lehrhafte Stücke sind den Purāṇas mit den Epen gemeinsam. Von der Ṛṣyaśṛṅga-Legende hat Lüders[1]) nachgewiesen, daſs sie im Padma-Purāṇa eine altertümlichere Form hat als in unserem Mahābhārata. In einem allerdings sehr spät hinzugefügten Vers des Mahābhārata[2]) werden auch schon die »achtzehn Purāṇas« erwähnt. Es geht aus all dem hervor, daſs es lange vor dem Abschluſs des Mahābhārata schon Purāṇas als Litteraturgattung gegeben hat, und daſs auch in den uns erhaltenen Purāṇas vieles älter ist als unser jetziges Mahābhārata.

Es ist aber nur scheinbar paradox, wenn wir sagen, daſs das Mahābhārata älter ist als die Purāṇas, und die Purāṇas älter sind als das Mahābhārata. Denn die Purāṇas sind ebensowenig wie das Epos einheitliche Werke, sondern auch in ihnen findet sich altes und junges nebeneinander. Und in den zahlreichen Fällen, wo die Purāṇas untereinander und mit dem Mahābhārata mehr oder weniger wörtlich übereinstimmen, ist es wahrscheinlicher, daſs sie alle auf eine und dieselbe sehr alte Quelle zurückgehen, als daſs ein Werk von dem anderen abhängig ist. Daſs aber unsere jetzigen Purāṇas nicht die alten Werke selbst sind, welche diesen Titel trugen, geht schon daraus hervor, daſs keines von ihnen in bezug auf seinen Inhalt mit der in ihnen selbst gegebenen Definition des Begriffes Purāṇa übereinstimmt. Nach dieser gewiſs sehr alten Definition[3]) soll jedes Purāṇa »fünf Merkmale« (pañcalakṣaṇa) haben, d. h. fünf Gegenstände behandeln: 1. Sarga, »die Schöpfung«, 2. Pratisarga, »die Wiederschöpfung«, d. h. die periodische Vernichtung und Erneuerung der Welten, 3. Vaṃśa, »die Geschlechtsfolge«, d. h. die Genealogie der Götter und Ṛṣis, 4. Manvantarāṇi, »die Manu-Zeiträume«, d. h. die groſsen Perioden, deren jede einen Manu oder Urvater des Menschengeschlechts hat, und 5. Vaṃśānucarita, »die Geschichte der Geschlechter«, nämlich der alten und neueren Königsgeschlechter, deren Ursprung auf die Sonne (Sonnen-

---

[1]) Nachrichten der K. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1897, Heft 1, S. 8 ff.

[2]) XVIII, 6, 95. Ein anderer Vers XVIII, 5, 46 steht nicht in allen Ausgaben.

[3]) Sie findet sich in allen wichtigen Purāṇas und ist auch durch das angesehenste alte indische Wörterbuch Amarakośa verbürgt.

dynastie) und den Mond (Monddynastie) zurückgeführt wird. Nur zum Teile bilden diese fünf Dinge auch den Inhalt der uns erhaltenen Purāṇas; die einen enthalten viel mehr als das, was in den »fünf Merkmalen« eingeschlossen ist, während die anderen diese Gegenstände überhaupt kaum berühren, dafür aber ganz andere Dinge behandeln. Was aber für nahezu alle unsere Purāṇas ganz besonders bezeichnend ist, ihr sektarischer Charakter, d. h. dafs sie dem Kult irgendeines Gottes, des Viṣṇu oder des Śiva, gewidmet sind, davon sagt jene alte Definition nichts [1]). In den meisten dieser Werke finden sich auch gröfsere Abschnitte über die Rechte und Pflichten der Kasten und der Āśramas, über die allgemein brahmanischen Riten, namentlich die Totenopfer (Śrāddhas) [2]), sowie über besondere Zeremonien und Feste (Vratas) zu Ehren des Viṣṇu oder des Śiva, und oft auch Abschnitte über Sāṅkhya- und Yoga-Philosophie.

Von grofser Wichtigkeit für die Zeitbestimmung der wichtigeren Purāṇas in ihrer jetzigen Gestalt sind die in ihnen enthaltenen Königslisten [3]). Sie werden in der Regel in der Form von Prophezeiungen über die »künftigen« Weltzeitalter gegeben und enden mit einer Schilderung des Kaliyuga, des bösen Zeitalters, in welchem grausame Barbaren herrschen und alle Religion und Moral untergehen werden. Wir begegnen hier den aus der Geschichte bekannten Dynastien der Nandas, Mauryas, Andhras und Guptas, und nach den neuesten Forschungen sind die Angaben über die Regierungszeiten der aufgezählten Herrscher durchaus

---

[1]) In dem Brahmavaivarta-Purāṇa heifst es allerdings, dafs die »fünf Merkmale« nur für die Upapurāṇas gelten, während die Mahāpurāṇas (»die grofsen Purāṇas«) zehn »Merkmale« haben, darunter auch »Lobpreis des Viṣṇu und der Götter im einzelnen«. Das Bhāgavata-Purāṇa gibt ebenfalls an zwei Stellen (II, 10, 1 und XII, 7, 8 ff.) »zehn Merkmale« des »Purāṇa« an. (Vgl. E. Burnouf, le Bhâgavata Purâṇa, t. I, Préf. p. XLVI ff.). Aber auch diese Definitionen entsprechen nur zum Teil dem Inhalt der tatsächlich vorhandenen Purāṇas.

[2]) Hier stimmen die Purāṇas oft wörtlich mit jüngeren Gesetzbüchern überein. Vgl. W. Caland, Altindischer Ahnenkult, S. 68, 79, 112.

[3]) Vāyu-, Matsya-, Viṣṇu-, Brahmāṇḍa- und Bhāgavata-Purāṇa enthalten solche Listen.

nicht so unzuverlässig, wie man früher oft geglaubt hat[1]). Nach V. A. Smith ist das Viṣṇu-Purāṇa die beste Quelle für die Mauryadynastie (326—184 v. Chr.) und das Matsya-Purāṇa für die (236 n. Chr. endende) Andhradynastie; während das Vāyu-Purāṇa die Herrschaft der Guptas so beschreibt, wie sie unter Candragupta I. (320—326 n. Chr.) gewesen ist[2]). Jedenfalls ist es bemerkenswert, daſs diese Königslisten nach der Guptadynastie nur mehr einzelne Namen und keine Dynastien mehr nennen. Nun starb Skandagupta I. um 480 n. Chr.; und obwohl die Guptadynastie mit ihm noch nicht erlosch, ging doch das Reich der Guptas zugrunde und wurde ein Opfer der Einfälle der weiſsen Hunnen[3]). Um 500 n. Chr. herrschte der Hunnenhäuptling Toramāṇa in Zentralindien; ihm folgte 515 sein Sohn Mihirakula, der — nach den Worten des Geschichtsschreibers Kalhaṇa[4]) — »in dem von Barbarenhorden überfluteten Reiche wie der Todesgott« herrschte, Tag und Nacht von Tausenden von Mördern umgeben war und selbst gegen Kinder und Frauen kein Mitleid kannte. Die Vermutung liegt nahe, daſs die Schilderungen des Kaliyuga in den Purāṇas durch die grausame Hunnenherrschaft eingegeben sind. Es würde daraus folgen, daſs die bedeutenderen Purāṇas im Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr. ihre jetzige Gestalt erhielten[5]). Das hindert nicht, daſs ihre erste Zusammenstellung schon einige Jahrhunderte früher stattgefunden haben kann, und daſs die in ihnen enthaltenen Überlieferungen zum Teil um viele Jahrhunderte älter sein können. Andererseits soll nicht geleugnet werden, daſs manche Purāṇatexte viel jüngeren Ursprungs sind, und daſs auch in den älteren Werken noch in späteren Jahrhunderten Zusätze und Änderungen gemacht wurden.

---

[1]) V. A. Smith, The Early History of India, Oxford 1904, S. 9 f. und in ZDMG Bd. 56, 1902, S. 672 f. und Bd. 57, 1903, S. 607 f.

[2]) ZDMG Bd. 56, 1902, S. 654.

[3]) Smith, Early History, S. 270 ff.

[4]) Rājataraṅgiṇī I, 289 ff.

[5]) Wenn man mit V. A. Smith a. a. O. S. 267 annimmt, daſs die wichtigeren Purāṇas im »goldenen Zeitalter der Guptas« (330—455 n. Chr.) ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hätten, versteht man nicht, warum in ihnen gleich nach den Guptas die Schilderung des schrecklichen Kaliyuga folgt

Keinesfalls aber ist die früher allgemeine und noch immer weitverbreitete Ansicht haltbar, wonach alle unsere Purāṇas zu den jüngsten Erzeugnissen der Sanskritlitteratur gehören und erst in den letzten tausend Jahren entstanden sein würden [1]). Denn schon der Dichter Bāṇa (um 625 n. Chr.) kennt die Purāṇas genau und erzählt in seinem historischen Roman Harṣacarita, wie er in seinem Heimatsdorf einer Vorlesung des Vāyu-Purāṇa beigewohnt habe. Der Philosoph Kumārila (um 750 n. Chr.) stützt sich auf die Purāṇas als Rechtsquellen, während Śaṅkara (9. Jahrhundert) und Rāmānuja (12. Jahrhundert) sich auf sie als heilige Texte zur Stütze ihrer philosophischen Lehren berufen. Wichtig ist es auch, dafs der arabische Reisende Albērūnī (um 1030 n. Chr.) mit den Purāṇas sehr vertraut ist, eine Liste der »achtzehn Purāṇas« gibt und nicht nur Āditya-, Vāyu-, Matsya- und Viṣṇu-Purāṇa zitiert, sondern auch einen der entschieden jüngeren Purāṇatexte, das Viṣṇudharmottara, sehr genau studiert hat [2]). Die irrige Meinung, dafs die Purāṇas »ganz modern« sein müfsten, hängt auch damit zusammen, dafs man früher immer glaubte, dafs die Purāṇareligion, die Viṣṇu- und Śiva-Verehrung, jungen Datums sei. Neuere Forschungen haben aber bewiesen, dafs die Sekten der Viṣṇu- und Śivaverehrer jedenfalls in die vorchristliche und vielleicht in vorbuddhistische Zeit zurückreichen [3]).

Die gläubigen Hindus selbst halten die Purāṇas für uralt. Sie glauben, dafs derselbe Vyāsa, welcher die Vedas geordnet

---

[1]) Diese Ansicht wurde zuerst von H. H. Wilson ausgesprochen und nach ihm oft wiederholt. Er glaubte in den Schilderungen des Kaliyuga Anspielungen auf die mohammedanische Eroberung zu sehen. Schon Vans Kennedy (siehe Wilson, Works X, 257 ff.) ist lebhaft für ein höheres Alter der Purāṇas eingetreten.

[2]) Vgl. G. Bühler, Ind. Ant. XIX, 1890, S. 382 ff. und XXV, 1896, S. 328 ff. P. Deussen, System des Vedânta, Leipzig 1883, S. 36. V. A. Smith a. a. O. S. 18 f. Eine Handschrift des Skanda-Purāṇa soll nach der Schrift aus dem 7. Jahrhundert stammen. (JRAS 1903, S. 193.) Pargiter (Mārkaṇḍeya Purāṇa transl., Introd. p. XIV) sucht aus den Schriften der Jainas das hohe Alter der Purāṇas zu beweisen.

[3]) Vgl. G. Bühler, Epigraphia Indica II, 1894, S. 95. Kadphises II (um 85 n. Chr.) war ein solcher Śiva-Verehrer, dafs er auf seine Münzen ein Bild des Śiva prägen liefs (V. A. Smith a. a. O. S. 264).

und das Mahābhārata verfaſst, auch im Beginne des Kaliyuga[1]), der jetzigen Weltperiode, der Verfasser der achtzehn Purāṇas gewesen sei. Dieser Vyāsa ist aber eine Form des erhabenen Gottes Viṣṇu selbst, »denn« (sagt das Viṣṇu-Purāṇa) »wer anders hätte das Mahābhārata verfassen können?« Sein Schüler war der Sūta Lomaharṣaṇa, und ihm hat er die Purāṇas mitgeteilt[2]). So haben die Purāṇas göttlichen Ursprung. Und der Vedānta-philosoph Šaṅkara beruft sich zum Beweise für das persönliche Dasein der Götter auf Itihāsas und Purāṇas, weil diese, wie er sagt, nicht nur auf dem Veda, sondern auch auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, — nämlich auf der Wahrnehmung von Leuten wie Vyāsa, die persönlich mit den Göttern gesprochen haben[3]). Mit der Autorität des Veda läſst sich allerdings die der Purāṇas nicht vergleichen. Itihāsa und Purāṇa sind gewissermaſsen nur eine Ergänzung zum Veda, hauptsächlich bestimmt für die Belehrung der zum Vedastudium nicht berechtigten Frauen und Šūdras. So sagt schon ein alter Vers: »Durch Itihāsas und Purāṇas soll man den Veda stärken: denn der Veda fürchtet sich vor einem Ungelehrten, daſs dieser ihm schaden könnte.«[4]) Zur Erlangung der höchsten Erkenntnis, des Wissens vom Brahman, dient ausschlieſslich der Veda, sagt Rāmānuja[5]), während Itihāsa und Purāṇa nur zur Reinigung von Sünden führen. Die Purāṇas sind also heilige Bücher zweiten Grades[6]).

---

[1]) So nach Mahābh. XII, 349 und Šaṅkara in seinem Kommentar zu den Vedānta-Sūtras III, 3, 32.

[2]) Viṣṇu-Purāṇa III, 4 und 6. Der Name Lomaharṣaṇa (oder Romaharṣaṇa) wird im Vāyu-Purāṇa I, 16 etymologisch erklärt als »einer, der durch seine schönen Erzählungen bewirkt, daſs sich die Härchen (loman) am Körper der Zuhörer vor Freude sträuben (harṣaṇa)«.

[3]) Ved.-Sū. I, 3, 33. SBE, Vol. 34, S. 222. Šaṅkara fügt hinzu: Daraus, daſs die Menschen heute nicht mehr mit den Göttern sprechen, folge doch keineswegs, daſs dies in alten Zeiten nicht der Fall gewesen sei.

[4]) Der Vers wird von Rāmānuja (SBE, Vol. 48, S. 91) als »Purāṇatext« zitiert. Er findet sich Vāyu-Pur. I, 201; Mahābhār. I, 1, 267 und Vāsiṣṭha-Dharmas. 27, 6.

[5]) SBE, Vol. 48, S. 338f.

[6]) Am deutlichsten drückt dies Rāmānuja (zu Ved.-Sū. II, 1, 3, SBE, Vol. 48, S. 413) aus, wenn er sagt, daſs die Purāṇas zwar vom Schöpfer Hiraṇyagarbha verkündet sind, daſs sie aber (ebensowenig

Und das ist auch leicht erklärlich. Denn ursprünglich waren die Purāṇas überhaupt keine Priesterlitteratur. Die Sūtas oder Barden waren ohne Zweifel ebenso die Schöpfer und Träger der ältesten Purāṇadichtung wie der Epik. Darauf deutet noch der Umstand hin, dafs in fast allen Purāṇas der Sūta Lomaharṣaṇa oder sein Sohn Ugraśravas, »der Sauti«, d. h. »des Sūta Sohn«, als Erzähler auftritt. So sehr ist dies der Fall, dafs Sūta und Sauti in den Purāṇas fast wie Eigennamen gebraucht werden. Der Sūta aber war sicherlich kein Brahmane, und er hatte mit dem Veda nichts zu schaffen[1]). Als aber das alte Bardentum — wir wissen nicht, wann — aufhörte, ging diese Litteratur nicht in die Hände der gelehrten Brahmanen, der Vedakenner, über, sondern die niedrigere Priesterschaft, die in Tempeln und Wallfahrtsorten sich ansammelte, bemächtigte sich ihrer; und diese ziemlich ungebildeten Tempelpriester benutzten sie zur Verherrlichung der Gottheiten, denen sie dienten, und in späterer Zeit immer mehr zur Anpreisung der Tempel und Wallfahrtsorte, in denen sie ihren Unterhalt fanden und sich oft bereicherten[2]). Wie sehr aber trotzdem die Inder bis zum heutigen Tage an die Heiligkeit der Purāṇas glauben, das zeigt am besten ein Vortrag, den Manilal N. Dvivedi auf dem Orientalistenkongrefs in Stockholm (1889)[3]) gehalten hat. Als ein Mann von europäischer Bildung spricht er von Anthropologie und Geologie, von Darwin, Haeckel, Spencer und Quatrefages, aber

---

wie Hiraṇyagarbha selbst) von den Eigenschaften der Leidenschaft (rajas) und der Finsternis (tamas) frei und daher dem Irrtum unterworfen sind.

[1]) »Für den Sūta gibt es gar keine Berechtigung in bezug auf den Veda«, sagt das Vāyu-Purāṇa I, 33, und auch nach Bhāg.-Pur. I, 4. 13 ist der Sūta »im ganzen Bereiche der Reden« d. h. in der ganzen Litteratur bewandert »mit Ausnahme des Veda«. Vgl. E. Burnouf, Le Bhâgavata-Purâṇa I, p. XXIX und LIII ff.

[2]) Mit unverhohlener Verachtung spricht der Geschichtschreiber Kalhaṇa von diesen Priestern. Vgl. M. A. Stein, Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī . . . translated . . . (Westminster 1900), Vol. I, Introduction, p. 19 f. Sowohl die Epen als auch die Purāṇas werden heutzutage von eigenen zur Brahmanenkaste gehörigen »Rezitatoren« (Pāṭhakas) oder »Erzählern« (Kathakas) vorgetragen.

[3]) Actes du 8ème Congrès Internat. des Orientalistes (Leiden 1893) II, S. 199 ff.

nur um zu beweisen, dafs die Weltanschauung der Purāṇas und deren Lehren über die Weltschöpfung wissenschaftliche Wahrheiten sind, wie er denn überhaupt in ihnen überall nur höchste Wahrheit und tiefste Weisheit erblickt — wenn man nur alles richtig, d. h. symbolisch, auffafst.

Für uns sind die Purāṇas als Geschichtsquellen, insbesondere für die Religionsgeschichte, unschätzbar und verdienen ein viel eingehenderes Studium, als sie bisher erfahren haben. Als litterarische Erzeugnisse sind sie durchaus keine erfreuliche Erscheinung. Sie sind in jeder Beziehung formlos und mafslos. Die saloppe Sprache und die kunstlosen Verse, in denen um des Metrums willen oft die Grammatik vergewaltigt wird, sind für diese Werke ebenso charakteristisch wie das wirre Durcheinander des Inhalts und die mafslosen Übertreibungen. Nur ein paar Beispiele für die letzteren. Während Urvaśī im Rigveda vier Jahre bei Purūravas weilt, verleben die beiden Liebenden im Viṣṇu-Purāṇa 61 000 Jahre in Lust und Wonne. Während selbst die älteren Purāṇas nur sieben Höllen kennen, spricht das Bhāgavata-Purāṇa von »Hundert und Tausenden« von Höllen, und das Garuḍa-Purāṇa zählt deren nicht weniger als 8 400 000 [1]). Je jünger ein Purāṇa ist — das kann als allgemeine Regel gelten —, desto mafsloser sind die Übertreibungen. Auch dies deutet darauf hin, dafs es eine minderwertige Klasse von Litteraten, der niedrigeren, ungebildeten Priesterschaft angehörig, war, die sich mit der Überlieferung der Purāṇas befafste. Doch haben sich auch viele alte Königssagen und manche sehr alte genealogische Verse (anuvaṃśaśloka) und Gesangsstrophen (gāthās) aus der ursprünglichen Bardendichtung in die jüngeren, uns erhaltenen Texte hinübergerettet. Und glücklicherweise haben die Zusammensteller der Purāṇas, die ganz wahllos verfuhren, auch das Gute nicht verschmäht, und manche in Form und Inhalt an die Upaniṣads erinnernde Dialoge sowie einzelne gedankentiefe, der alten Asketendichtung entnommene Legenden und Sprüche in ihre Texte aufgenommen. So wird die folgende kurze Übersicht über die wichtigsten Purāṇas und ihren Inhalt zeigen, dafs es auch in der Wüste der Purāṇalitteratur an Oasen nicht fehlt.

---

[1]) Scherman, Visionslitteratur, S. 32 f.

Übersicht über die Purāṇa-Litteratur [1]).

Einstimmig wird in den uns erhaltenen Purāṇas selbst die Zahl der vorhandenen, »von Vyāsa verfaſsten« Purāṇas als achtzehn angegeben; und auch in bezug auf ihre Titel herrscht fast vollständige Übereinstimmung. Eigentümlich ist es, daſs eine und dieselbe Liste von »achtzehn Purāṇas« in jedem einzelnen von ihnen selbst gegeben wird, als ob keines das erste und keines das letzte wäre, sondern alle schon bestanden hätten, als jedes einzelne verfaſst wurde. Es ist dies wieder nur ein Beweis, daſs keines der Purāṇas uns in seiner ursprünglichen Form erhalten ist.

Auſserdem werden auch schon in manchen Purāṇas selbst sogenannte »Upapurāṇas« oder »Neben-Purāṇas« erwähnt, deren Zahl ebenfalls zuweilen als achtzehn angegeben wird [2]). Während aber in den Aufzählungen der Purāṇas eine fast vollständige Übereinstimmung in bezug auf die Titel herrscht, ist dies bei den Titeln der Upapurāṇas keineswegs der Fall. Offenbar gab es eine bestimmte Tradition über das Vorhandensein von achtzehn Purāṇas, während sich jeder beliebige moderne religiöse Text den Titel eines »Upapurāṇa« beilegen konnte, sofern es der Verfasser nicht vorzog, sein Werk als einen Bestandteil eines der »achtzehn Purāṇas« auszugeben. Das letztere ist namentlich

---

[1]) Am eingehendsten hat sich H. H. Wilson mit den Purāṇas beschäftigt in seinen zuerst 1832 ff. erschienenen »Essays on Sanskrit Literature« und in der Einleitung und den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Viṣṇu-Purāṇa (s. Works by the late H. H. Wilson, ed. by R. Rost and Fitzedward Hall, Vol. III, S. 1—155 und Vol. VI, Preface). Einen Vorgänger hatte er an Vans Kennedy, Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology, London 1831. Auſserdem haben sich noch Eugène Burnouf (Vorrede zu seiner Ausgabe und Übersetzung des Bhāgavata-Purāṇa) und die Herausgeber der groſsen Handschriftenkataloge, insbesondere Th. Aufrecht (Catalogus codd. MSS. Sanscriticorum . . . in Bibliotheca Bodleiana. Oxonii 1859, S. 7 ff) und Julius Eggeling (Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office, Part VI, London 1899) um die Erforschung der Purāṇa-Litteratur verdient gemacht.

[2]) Das Matsya-Purāṇa erwähnt aber nur vier Upapurāṇas. Das Brahmavaivarta-P. sagt, daſs es achtzehn Upap. gebe, ohne sie aufzuzählen. Das Kūrma-Pur. zählt sie auf.

der Fall bei den aufserordentlich zahlreichen Māhātmyas, d. h. »Verherrlichungen« von heiligen Stätten (Wallfahrtsorten, Tīrthas)[1]). Aber auch viele Stotras, d. h. »Lobgesänge« (gewöhnlich auf Viṣṇu oder Śiva, aber auch auf andere Gottheiten), Kalpas, d. h. »Ritualien« und Ākhyānas oder Upākhyānas, d. h. »Legenden« geben sich als zu diesem oder jenem alten Purāṇa gehörig aus.

Wir geben nun eine kurze Übersicht über den Inhalt der achtzehn Purāṇas, wobei wir nur bei den wichtigsten etwas länger verweilen können. Die Reihenfolge ist die, wie sie im Viṣṇu- und Bhāgavata-Purāṇa gegeben ist.

I. Das Brāhma- oder Brahma-Purāṇa[2]). Dieses wird in allen Listen als das erste aufgeführt und daher auch zuweilen Ādi-Purāṇa, d. h. »das erste Purāṇa« genannt. In der Einleitung wird erzählt, dafs die Ṛṣis im Naimiṣa-Walde von Lomaharṣaṇa, dem Sūta, besucht werden und sie ihn auffordern, ihnen vom Ursprung und Ende der Welt zu erzählen. Darauf erklärt der Sūta sich bereit, ihnen das Purāṇa mitzuteilen, welches einst der Schöpfer Brahman dem Dakṣa, einem der Urväter des Menschengeschlechts, offenbart habe. Es folgen dann die allen Purāṇas mehr oder weniger gemeinsamen Sagen über die Weltschöpfung, die Geburt des Urmenschen Manu und seiner Nachkommen, die Entstehung der Götter, Halbgötter und anderer Wesen sowie eine Beschreibung der Erde mit ihren verschiedenen Abteilungen, der Höllen und der Himmel. Daran schliefst sich eine Aufzählung einzelner heiliger Wallfahrtsorte (Tīrthas). Diese gipfelt in der Verherrlichung des heiligen Ortes Utkala (des heutigen Orissa), welche einen grofsen Teil des ganzen Werkes einnimmt. Da Utkala seine Heiligkeit der Sonnenverehrung verdankt, finden wir hier auch Mythen vom Ursprung der Ādityas (der Lichtgötter) und vom Sonnengott Sūrya. Die Beschreibung eines dem Śiva heiligen Waldes in Utkala gibt Anlafs zu Erzählungen von der Geburt der Umā, der Tochter des Himālaya, und ihrer Vermählung mit Śiva, sowie anderer Śiva-Mythen.

---

[1]) Nicht so zahlreich sind die »Māhātmyas« von heiligen Texten oder von Riten und Festen.

[2]) D. h. »Das brahmische Purāṇa« oder »Das Purāṇa des Brahman«; ebenso erklären sich alle anderen Doppeltitel, z. B. Vaiṣṇava- (»das viṣṇuitische«) oder Viṣṇu-Purāṇa (»das Purāṇa des Viṣṇu«).

Wieder ein anderes Gebiet von Utkala ist dem Viṣṇu heilig, und in die Beschreibung des Ortes werden Sagen zur Verherrlichung des Viṣṇu eingeflochten. Hier wird auch die reizende Legende von dem Büſser Kaṇḍu[1]) erzählt, der mit einer schönen Apsaras viele hundert Jahre in süſsem Liebesgetändel verbringt und, endlich aus seinem Liebestaumel erwachend, glaubt, es seien nur wenige Stunden eines einzigen Tages verflossen. Auf einen kurzen Bericht über die Verkörperungen (Avatāras) des Viṣṇu folgen die gewöhnlichen Legenden von Kṛṣṇa in genauer, oft wörtlicher Übereinstimmung mit dem Viṣṇu-Purāṇa. Dann folgt eine Reihe von Kapiteln über Śrāddhas (Manenopfer) und andere, insbesondere viṣṇuitische Zeremonien, Ausführungen über die Zeiteinteilung, die Weltperioden (Yugas), die Entartung der Menschheit im Kaliyuga und die periodische Zerstörung der Welt und zum Schluſs eine Darstellung der Yoga- und Sāṅkhya-Philosophie.

Auf Grund der Daten, die wir über die Gründung der Tempel von Orissa haben, nimmt Wilson an, daſs dieses Purāṇa, das zum groſsen Teil ein Māhātmya von Orissa ist, erst im 13. oder 14. Jahrhundert verfaſst worden sei. Der Schluſs ist aber nicht zwingend. Es können die auf die betreffenden Heiligtümer bezüglichen Abschnitte aus jener Zeit stammen, aber in ein viel älteres Werk eingefügt worden sein.

Der sogenannte Uttarakhaṇḍa (d. h. »letzter Abschnitt«) des Brahma-Purāṇa hat mit diesem Purāṇa selbst gar nichts gemein, sondern ist wesentlich nur das Māhātmya irgendeines heiligen Flusses.

II. Das Pādma- oder Padma-Purāṇa. Von diesem umfangreichen Werke — es enthält mehr als 50 000 Ślokas — gibt es zwei verschiedene Rezensionen. Die ältere, die man als »die bengalische« bezeichnen kann, da sie uns in bengalischen Handschriften überliefert ist, besteht aus fünf Büchern oder Khaṇḍas[2]).

---

[1]) A. L. Chézy hat diese Legende im 1. Bande des Journal Asiatique, 1822, S. 1—16, übersetzt. Danach deutsch in Schlegels »Indischer Bibliothek«, I (1822), S. 257 ff. Eine poetische Übertragung gibt A. Hoefer, Indische Gedichte, I, S. 43 ff. Die Legende wird auch im Viṣṇu-Purāṇa I, 15 erzählt.

[2]) Die zweite Rezension, vertreten durch die 1894 in der Ānandāśrama Sanskrit Series in Poona erschienene Ausgabe von

Das erste Buch, Sṛṣṭikhaṇḍa, d. h. »Abschnitt von der Schöpfung«, beginnt mit der Beschreibung des Lotus (padma), in welchem der Gott Brahman bei der Schöpfung erscheint. Die kosmologischen und kosmogonischen Mythen werden auch hier ähnlich wie in den anderen Purāṇas erzählt. Als erste Ursache wird aber in diesem Buch nicht Viṣṇu, sondern das höchste Brahman in der Form des persönlichen Gottes Brahman angenommen. Trotzdem trägt auch dieses Buch viṣṇuitischen Charakter und enthält Mythen und Legenden zur Verherrlichung des Viṣṇu. Einen Hauptteil des Buches bildet aber die Beschreibung des dem Brahman heiligen Teiches Puṣkara (Pokher in Ajmīr), der als Wallfahrtsort empfohlen und gepriesen wird.

Das zweite Buch, Bhūmikhaṇḍa, d. h. »Abschnitt von der Erde«, beginnt mit der Geschichte des berühmten Viṣṇu-Verehrers Prahlāda, die wir im Viṣṇu-Purāṇa kennen lernen werden. Aufser einer Beschreibung der Erde enthält dieses Buch zahlreiche Legenden, welche die Heiligkeit verschiedener Tīrthas oder heiliger Stätten beweisen sollen. Als Tīrthas gelten aber nicht nur heilige Orte, sondern auch Personen, wie der Lehrer, der Vater oder die Gattin. Als Beweis dafür, wie eine Gattin »ein Tīrtha« sein kann, wird z. B. die Geschichte der Sukalā erzählt, deren Gemahl eine Wallfahrt unternimmt und sie in Not und Elend zurückläfst; trotzdem bemühen sich der Liebesgott Kāma und der Götterkönig Indra vergebens, sie zu verführen; sie bleibt ihrem Gatten treu, und als er von der Wallfahrt zurückkehrt, empfängt er (!) himmlischen Lohn um der Tugenden seiner Gemahlin willen. Hier wird auch, um zu beweisen, dafs ein Sohn »ein Tīrtha« sein kann, die uns schon aus dem Mahābhārata bekannte Geschichte von Yayāti und seinem Sohn Pūru erzählt.

Das dritte Buch, Svargakhaṇḍa, d. h. »Abschnitt von den Himmeln«, gibt eine Beschreibung der verschiedenen Götterwelten, der Welten des Sūrya, Indra, Agni, Yama usw., in welche zahlreiche Mythen und Legenden eingeflochten sind. Eine Er-

---

N. N. Mandlick in 5 Bänden, besteht aus 6 Khaṇḍas: Ādi-, Bhūmi-, Brahma-, Pātāla-, Sṛṣṭi- und Uttara-Khaṇḍa. Dafs dies eine jüngere Rezension ist, hat Lüders (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1897, Heft 1, S. 8) bewiesen.

wähnung des Königs Bharata gibt den Anlaſs zur Erzählung der Geschichte der Śakuntalā, die hier nicht so wie im Mahābhārata, sondern mehr in Übereinstimmung mit dem Drama des Kālidāsa erzählt wird[1]). Eine Schilderung der Welt der Apsaras veranlaſst die Erzählung der Sage von Purūravas und Urvaśī. Auch zahlreiche andere Legenden, die aus den Epen bekannt sind, kehren in diesem Buche wieder. Ferner enthält es Belehrungen über die Pflichten der Kasten und der Āśramas, über die Arten der Viṣṇu-Verehrung und allerlei über Ritual und Moral.

Das vierte Buch, Pātālakhaṇḍa, d. h. »Abschnitt von der Unterwelt«, schildert zunächst die unterirdischen Regionen, insbesondere die Wohnungen der Nāgas oder Schlangengottheiten. Eine Erwähnung des Rāvaṇa ist der Anlaſs zur Erzählung der ganzen Rāma-Sage, die hier zum Teil in Übereinstimmung mit dem Rāmāyaṇa, zum Teil aber auch in oft wörtlicher Übereinstimmung mit Kālidāsas Epos Raghuvaṃśa gegeben wird. Hier finden wir auch die Ṛṣyaśṛṅga-Legende in einer Version, die altertümlicher ist als die in unserem Mahābhārata[2]). Der eigentlichen Rāma-Sage geht eine Geschichte der Vorfahren des Rāma voraus, die mit Manu, dem Sohn des Sonnengottes, und seiner Errettung aus der Sintflut beginnt. Den Schluſs des Pātālakhaṇḍa bildet eine ausführliche Belehrung über die achtzehn Purāṇas. Hier heiſst es, daſs Vyāsa zuerst das Pādma-Purāṇa verkündet habe, dann sechzehn andere, zuletzt aber das Bhāgavata-Purāṇa, welches als das heiligste Buch der Viṣṇu-Verehrer verherrlicht wird.

Ein streng viṣṇuitischer Text ist das fünfte Buch, der Uttarakhaṇḍa. Hier wird in eingehender und geradezu intoleranter Weise der Kult des Viṣṇu gelehrt. Bezeichnend ist die folgende Legende:

Der Heilige Bhṛgu wird von den Ṛṣis ausgesandt, um zu sehen, welcher Gott am meisten die Eigenschaft der Güte besitze und daher die höchste Verehrung verdiene. Bhṛgu kommt zu Śiva, der aber mit

---

[1]) Soweit ich diesen Abschnitt aus der Oxforder Handschrift des Padma-Purāṇa kenne, scheint es mir wahrscheinlicher, daſs Kālidāsa das Padma-Purāṇa benutzt hat, als umgekehrt. Doch müſsten, um die Frage zu entscheiden, die Versionen des Mahābhārata, des Padma-Purāṇa und des Dramas von Kālidāsa erst genau verglichen werden.

[2]) Siehe Lüders a. a. O. und oben S. 342 ff.

seiner Gattin gerade dem Liebesgenufs frönt und den Heiligen gar nicht vorläfst. Er kommt zu Brahman, der, von den Ṛṣis umgeben, so von sich eingenommen und so aufgeblasen ist, dafs er des Weisen gar nicht achtet. Nun begibt sich Bhṛgu zu Viṣṇu, der eben schläft. Mit einem Fufstritt auf die Brust weckt er den Gott auf. Viṣṇu wacht auf — streichelt sanft den Fufs des Weisen und erklärt, er fühle sich durch die Berührung hochgeehrt und beglückt. Über diese Liebenswürdigkeit ist Bhṛgu so entzückt, dafs er erklärt, nur Viṣṇu allein sei geeignet, als höchster Gott verehrt zu werden,

In diesem Buch findet sich auch eine Verherrlichung der Bhagavadgītā, indem das Verdienst der Lesung jedes einzelnen Gesanges durch Legenden illustriert wird. Eine Art Anhang zum Uttarakhaṇḍa ist der Kriyāyogasāra[1]) (»die Essenz der praktischen Andacht«), ein Text, in welchem gelehrt wird, wie Viṣṇu nicht durch Nachdenken (dhyānayoga), sondern durch heilige Handlungen zu verehren sei, so durch Wallfahrten zum Ganges[2]), durch Opfer, Zeremonien und Gebete, durch Feiern der dem Viṣṇu geweihten Feste u. dgl.

Wahrscheinlich sind alle diese Bücher nichts anderes als fünf verschiedene Werke, die sich alle den Titel eines Padma-Purāṇa beigelegt und von denen wohl nur die ersten drei, hauptsächlich aber der Sṛṣṭikhaṇḍa, Bestandteile eines älteren Padma-Purāṇa in sich aufgenommen haben. Zahlreiche andere moderne Werke, Māhātmyas und Stotras, geben sich als Teile des Padma-Purāṇa aus[3]).

III. Das Vaiṣṇava- oder Viṣṇu-Purāṇa. Dieses ist das Hauptwerk der Vaiṣṇavas oder Viṣṇu-Verehrer und wird von dem Philosophen Rāmānuja, dem Begründer der viṣṇuitischen Sekte der Rāmānujas, in seinem Kommentar zu den Vedānta-sūtras oft als gewichtige Autorität zitiert. Viṣṇu wird in diesem Werk als höchstes Wesen, als der eine und einzige Gott, mit

---

[1]) Mehrere Auszüge aus diesem Buch finden sich übersetzt bei A. E. Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien. Berlin o. J. Eine Übersicht über den Inhalt gibt derselbe Gelehrte im »Jahresbericht der D. M. G.« für das Jahr 1846, S. 153—159.

[2]) Die schöne Liebesgeschichte von Mādhava und Sulocanā, welche Schack (Stimmen vom Ganges, S. 156 ff.) so schön wiedergegeben hat, wird hier zum Beweis der Heiligkeit des Zusammenflusses von Ganges und Jamna erzählt.

[3]) Vgl. Th. Aufrecht, Catalogus Catalogorum I, S. 322 f.

dem auch Brahman und Śiva eins sind, sowie als Schöpfer und Erhalter der Welt gepriesen und verherrlicht. Dennoch fehlen gerade in diesem Purāṇa alle Hinweise auf besondere dem Viṣṇu geweihte Feste, Opfer und Zeremonien; nicht einmal Viṣṇu-Tempel werden erwähnt, noch auch dem Viṣṇu heilige Orte. Schon dies läſst auf ein hohes Alter des Werkes schlieſsen. Auch der alten Definition des Begriffes Purāṇa (oben S. 443) kommt das Viṣṇu-Purāṇa am nächsten, indem es nur wenig enthält, was in jenen »fünf Merkmalen« nicht eingeschlossen ist. Daſs der Titel »Viṣṇu-Purāṇa« fast gar nicht für jüngere Werke, Māhātmyas u. dgl., in Anspruch genommen worden ist[1]), deutet ebenfalls darauf hin, daſs wir es hier mit einem Werke der älteren Purāṇa-Litteratur zu tun haben, das wenigstens im groſsen und ganzen in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist[2]).

Eine etwas ausführlichere Übersicht über den Inhalt gerade dieses Purāṇa wird dem Leser auch am besten einen Begriff von dem Inhalt und der Bedeutung der Purāṇas überhaupt geben.

Das Werk, das aus sechs Abschnitten besteht, beginnt mit einem Dialog zwischen Parāśara, dem Enkel des Vasiṣṭha, und dessen Schüler Maitreya. Letzterer frägt seinen Lehrer nach dem Ursprung und der Beschaffenheit des Weltalls. Darauf antwortet Parāśara, daſs ihn diese Frage an das erinnere, was er einmal von seinem Groſsvater Vasiṣṭha gehört habe; und er schickt sich an, das Gehörte zu wiederholen. In Widerspruch mit der (übrigens auch im Viṣṇu-Purāṇa selbst vorkommenden) Überlieferung, welche alle Purāṇas dem Vyāsa zuschreibt, wird hier Parāśara geradezu als Verfasser des Werkes bezeichnet. Nachdem er zunächst den Viṣṇu in einem Hymnus verherrlicht, gibt er

---

[1]) Aufrechts »Catalogus Catalogorum« I, 591; II, 140; III, 124 erwähnt nur einige Stotras und kleinere Texte, die sich als Teile des Viṣṇu-Purāṇa ausgeben. Bemerkenswert ist immerhin, daſs Matsya- und Bhāgavata-Purāṇa die Zahl der Ślokas des Viṣṇu-Purāṇa mit 23000 angeben, während es in Wirklichkeit nicht ganz 7000 Verse hat, und daſs auch ein »Groſses Viṣṇu-Purāṇa« (Bṛhadviṣṇupurāṇa, Aufrecht, Catalogus Catalogorum I, 591) zitiert wird.

[2]) Die schon oben erwähnte englische Übersetzung (The Vishńu Puráńa, a System of Hindu Mythology and Tradition, translated . . . by H. H. Wilson) erschien zuerst London 1840, dann in den »Works«, Vols. VI—X. Eine englische Übersetzung von Manmatha Nath Dutt erschien Kalkutta 1894.

einen Bericht über die Weltschöpfung, wie er ziemlich übereinstimmend in den meisten Purāṇas wiederkehrt[1]). In merkwürdiger Weise vermischen sich hier philosophische — im wesentlichen der Sāṅkhya-Philosophie zugehörige — Anschauungen mit volkstümlichen mythischen Vorstellungen, für die wir bei den Naturvölkern manche Parallelen finden können.

An den Bericht über die Erschaffung der Götter und Dämonen, der Heroen und der Urväter des Menschengeschlechts knüpfen sich zahlreiche mythologische Erzählungen, Allegorien und Sagen von alten Königen und Weisen der Vorzeit. Viele dieser Erzählungen haben wir bereits im Mahābhārata kennen gelernt; so die von der Quirlung des Ozeans[2]). Besonders schwungvoll wird hier geschildert, wie die Glücksgöttin Śrī sich in strahlender Schönheit aus dem gequirlten Milchozean erhebt und sich dem Viṣṇu an die Brust wirft. In einem prächtigen Hymnus wird sie von Indra als die Mutter aller Wesen, als die Quelle alles Guten und Schönen und als die Spenderin alles Glückes gepriesen und angerufen. Sowie dieses Stück vor allem der Verherrlichung des Viṣṇu, dessen Gemahlin die Śrī ist, dient, so ist es auch in allen anderen Erzählungen stets Viṣṇu, dessen Lob in überschwänglicher Weise gesungen wird. In der Schilderung der Macht, die man durch Verehrung des Viṣṇu zu gewinnen vermag, kennt die indische Phantasie keine Grenzen. Ein Beispiel ist der Mythos von dem Königssohn Dhruva, der, aus Kränkung über die Bevorzugung seines Bruders, sich noch als Knabe ganz der Buſse und der Viṣṇu-Verehrung hingibt, so daſs Viṣṇu sich genötigt sieht, ihm seinen Wunsch, etwas Höheres zu werden als sein Bruder und selbst sein Vater, zu erfüllen; — er macht ihn zum Polarstern, der höher und von festerer Dauer ist als alle anderen Sterne des Himmels[3]). In der groſsartigsten Weise aber wird die Macht

---

[1]) Eine Übersicht über die Schöpfungsberichte der Purāṇas gibt Wilhelm Jahn, Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Śāstram. Inaug.-Diss. Leipzig 1904.

[2]) Oben S. 332. Eine Zusammenstellung aller Stücke, die dem Viṣṇu-Purāṇa mit dem Mahābhārata gemeinsam sind, findet man bei A. Holtzmann, Mahābhārata IV, 36 ff.

[3]) I, 11 f. Eine ausführlichere Version des Mythos findet sich im Bhāgavata-Purāṇa (IV, 8 f.); auf dieser beruht das Gedicht von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 189 ff.

des Viṣṇu-Glaubens in der Sage von dem Knaben Prahlāda (I, 17—20) geschildert, den sein Vater, der stolze Dämonenkönig, vergebens von seiner Viṣṇu-Verehrung abzubringen sucht. Keine Waffe vermag ihn zu töten, weder Schlangen noch wilde Elefanten, weder Feuer noch Gift noch Zaubersprüche vermögen ihm etwas anzuhaben. Vom Söller des Palastes herabgeschleudert, fällt er sanft auf den Schofs der Erde. Gefesselt wird er in den Ozean geworfen und Berge auf ihn gehäuft — aber auf dem Grunde des Meeres singt er einen Hymnus auf Viṣṇu, seine Fesseln fallen ab, und er schleudert die mächtigen Berge von sich. »Meine Macht«, sagt er dem Vater, »besteht darin, dafs Viṣṇu in meinem Herzen wohnt. Wer da weifs, dafs Viṣṇu in allen Dingen ist, der tut nichts Böses und dem kann nichts Böses widerfahren.« [1])

Das zweite Buch des Viṣṇu-Purāṇa gibt zunächst (Kap. 1—12) eine phantastische Weltbeschreibung. Die sieben Erdteile und die sieben Ozeane werden geschildert, in deren Mitte sich Jambudvīpa mit dem goldenen Berg Meru — dem Wohnsitz der Götter — befindet. In Jambudvīpa liegt Bharatavarṣa, d. h. »Indien«, dessen Länder, Berge und Flüsse aufgezählt werden. Auf diese Erdbeschreibung folgt eine Schilderung von Pātāla, der Unterwelt, in der die Schlangengötter wohnen; hierauf eine Aufzählung und Beschreibung der noch tiefer gelegenen Narakas oder Höllen. Als Gegenstück folgt dann eine Beschreibung der Himmelssphären, der Sonne, des Sonnenwagens und der Sonnenpferde nebst astronomischen Auseinandersetzungen über den Sonnenlauf, das Planetensystem und die Sonne als Regenspender und Erhalter der Wesen. Darauf folgt eine Beschreibung des Mondes, seines Wagens, seiner Pferde, seines Umlaufs und seines Verhältnisses zur Sonne und zu den Planeten. Der Abschnitt schliefst mit der Erklärung, dafs die ganze Welt doch nur Viṣṇu und nur er allein das einzig Wirkliche sei.

Anknüpfend an den Namen Bharatavarṣa wird dann (Kap. 13 bis 16) eine Legende von dem alten König Bharata [2]) erzählt,

---

[1]) Nach der Version des Bhāgavata-Pur. hat Schack, Stimmen vom Ganges, S. 1 ff., diese Legende frei bearbeitet.

[2]) Vgl. E. Leumann, »Die Bharata-Sage«, ZDMG 48, 1894, S. 65 ff., und August Blau, Das Bharatopākhyāna des Viṣṇu-Purāṇa (Beiträge zur Bücherkunde und Philologie August Wilmanns zum 25. März 1903 gewidmet. Leipzig 1903, S. 205 ff.).

die aber nur als Einleitung zu einem philosophischen Dialog dient, in welchem die alte, aus den Upaniṣads bekannte Alleinslehre von viṣṇuitischem Standpunkte vorgetragen wird. Der Stil des ganzen Abschnittes erinnert vielfach an die Upaniṣads. Der Inhalt der Legende ist folgender:

König Bharata war ein frommer Verehrer des Viṣṇu. Eines Tages ging er im Flusse baden. Während er badete, kam eine trächtige Antilope aus dem Walde, um Wasser zu trinken. In demselben Augenblicke erschallt aus der Nähe das laute Brüllen eines Löwen. Die Antilope erschrickt und jagt mit einem gewaltigen Sprunge davon. Infolge des Sprunges wird ihr Junges geboren, und sie selbst stirbt. Bharata nahm das Junge mit sich und zog es in seiner Einsiedelei auf. Von da an kümmerte er sich um nichts mehr als die Antilope. Sie war sein einziger Gedanke, seine einzige Sorge. Und als er schliefslich, immer nur an die Antilope denkend, starb, wurde er bald nachher als Antilope wiedergeboren[1], jedoch mit der Erinnerung an sein früheres Dasein. Auch in diesem Antilopendasein verehrte er den Viṣṇu und gab sich Bufsübungen hin, so dafs er in der nächsten Geburt als Sohn eines frommen Brahmanen wieder zur Welt kam. Obwohl er als solcher sich das höchste Wissen, die Alleinslehre, angeeignet hatte, kümmerte er sich doch um kein Vedastudium, vollzog keine brahmanischen Riten, sprach unzusammenhängend und ungrammatisch, ging schmutzig und in abgerissenen Kleidern einher — kurz, benahm sich ganz und gar wie ein Tölpel. Man nannte ihn nicht anders als Jaḍabharata, »der dumme Bharata«[2], er wurde allgemein verachtet und zu niedriger Sklavenarbeit verwendet. So geschah es, dafs er auch einmal von einem Diener des Königs Sauvīra als Sänftenträger des Königs verwendet wurde. Bei dieser Gelegenheit entspinnt sich zwischen dem scheinbaren Idioten und dem König ein Gespräch, in welchem Bharata sich bald als ein grofser Weiser entpuppt und dem König zu seiner grofsen Freude die Alleinslehre verkündet. Zu deren Erläuterung erzählt er ihm die Geschichte von Ṛbhu und Nidāgha:

---

[1]) Bis hierher ist die Legende (nach der Version des Bhāg.-Pur. V, 8) in dem Gedicht von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 56 ff. bearbeitet.

[2]) Jaḍabharata wird neben Durvāsas, Ṛbhu, Nidāgha und anderen Heiligen, die »wie Unsinnige sich benehmend, doch nicht unsinnig« sind, in der Jābāla-Upaniṣad genannt. (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 710.) Viṣṇu-Pur. I, 9 wird von einem Büfser Durvāsas (d. h. »Schlechtgekleidet«) erzählt, der nach dem »Gelübde eines Wahnsinnigen« lebt. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von A. Barth, Religions of India, S. 83 über den engen Zusammenhang zwischen Yogapraxis und Narrheit.

Der weise und heilige Ṛbhu, Sohn des Schöpfers Brahman, war der Lehrer des Nidāgha gewesen. Nach tausend Jahren besuchte er einmal seinen Schüler, wurde von ihm gastfreundlich bewirtet und gefragt, wo er wohne, woher er komme und wohin er gehe. Ṛbhu antwortet ihm, dafs dies ganz unvernünftige Fragen seien, denn der Mensch (nämlich der Ātman) sei überall, für ihn gebe es kein Gehen und kein Kommen, und er macht ihm die Lehre von der Einheit so klar, dafs Nidāgha ihm entzückt zu Füfsen fällt und fragt, wer er sei. Nun erst erfährt er, dafs es sein alter Lehrer Ṛbhu ist, der gekommen war, ihm noch einmal die wahre Weisheit beizubringen. Nach abermals tausend Jahren kommt Ṛbhu wieder zur Stadt, wo Nidāgha wohnt. Da bemerkt er eine grofse Menschenmenge und einen König, der mit grofsem Gefolge in die Stadt einzieht. Fern ab von der Menge steht sein ehemaliger Schüler Nidāgha. Ṛbhu nähert sich ihm und fragt ihn, warum er so beiseite stehe. Darauf antwortet Nidāgha: »Ein König zieht hier in die Stadt ein, es ist ein grofses Gedränge, darum weiche ich aus.« Ṛbhu fragt: »Welcher ist denn der König?« Nidāgha: »Der König ist derjenige, welcher auf dem grofsen, stattlichen Elefanten sitzt.« »Schön,« sagt Ṛbhu, »wer ist denn aber der Elefant, und wer ist der König?« Nidāgha: »Unten ist der Elefant und oben ist der König.« Ṛbhu: »Was heifst denn nun unten, und was heifst oben?« Da springt Nidāgha dem Ṛbhu auf den Rücken und sagt: »Ich bin oben wie der König, du bist unten wie der Elefant.« »Sehr schön,« sagt Ṛbhu, »aber sage mir nur, mein Lieber, wer von uns zweien bist denn du, und wer bin ich?« Nun erst erkennt Nidāgha seinen alten Lehrer Ṛbhu, denn niemand sei so wie er von der Einheitslehre durchdrungen. Da prägte sich denn auch die Lehre von der Einheit des Alls dem Nidāgha so ein, dafs er von nun an alle Wesen für eins mit sich selbst hielt und vollständige Erlösung erlangte.

Das dritte Buch des Viṣṇu-Purāṇa beginnt mit einem Bericht über die Manus (Urväter des Menschengeschlechtes) und die von ihnen beherrschten Zeitalter (Manvantaras). Dann folgt eine Erörterung über die vier Vedas, über die Einteilung derselben durch Vyāsa und seine Schüler und über die Entstehung der verschiedenen vedischen Schulen. Daran schliefst sich eine Aufzählung der achtzehn Purāṇas und eine Liste sämtlicher Wissenschaften.

Dann wird die Frage aufgeworfen und erörtert, wie man als frommer Viṣṇu-Verehrer Erlösung erlangen könne. In einem schönen Dialog (Kap. 7) zwischen dem Todesgott Yama und einem seiner Diener wird auseinandergesetzt, dafs derjenige, der reinen Herzens ist und einen tugendhaften Wandel führt und seinen Geist auf Viṣṇu gerichtet hat, ein wahrer Viṣṇu-Verehrer

und darum von den Banden des Todesgottes frei ist. Daran schliefst sich eine Auseinandersetzung über die Pflichten der Kasten und Āšramas, über Geburts- und Hochzeitszeremonien, rituelle Waschungen, die täglichen Opfer, die Pflichten der Gastfreundschaft, das Benehmen bei den Mahlzeiten u. dgl. Eine lange Abhandlung (Kap. 13—17) über die Totenopfer und sonstigen Zeremonien zur Verehrung der Ahnengeister (Šrāddhas) beschliefst diesen Abschnitt, in welchem die vedisch-brahmanischen Religionsbräuche als die richtige Art der Viṣṇu-Verehrung hingestellt werden. Die beiden letzten Kapitel des Buches schildern die Entstehung der vedafeindlichen ketzerischen Sekten, deren Anhänger — Buddhisten und Jainas sind gemeint — als die schlimmsten Missetäter hingestellt werden. Um zu zeigen, wie sündhaft es sei, mit solchen Ketzern auch nur irgendwelchen Umgang zu pflegen, wird die Geschichte des alten Königs Šatadhanu erzählt (Kap. 18), der sonst ein frommer Verehrer des Viṣṇu war, aber einmal aus blofser Höflichkeit ein paar Worte mit einem Ketzer wechselte und infolgedessen nacheinander als Hund, Schakal, Wolf, Geier, Krähe und Pfau wiedergeboren wurde, bis er endlich — dank der standhaften Treue und Frömmigkeit seiner Gemahlin Šaibyā — wieder als König zur Welt kam.

Das vierte Buch des Viṣṇu-Purāṇa enthält hauptsächlich genealogische Listen der alten Königsgeschlechter, der Sonnendynastie, die ihren Ursprung auf den Sonnengott, und der Monddynastie, die ihn auf den Mondgott zurückführt. Lange Listen von alten Königen — viele von ihnen rein mythisch, manche wohl auch historisch — werden nur gelegentlich unterbrochen, um von dem einen oder dem anderen irgendeine Sage zu erzählen. Das Wunderbare spielt in allen diesen Sagen eine grofse Rolle. Da ist Dakṣa, der aus Brahmans rechtem Daumen geboren ist; Manus Tochter Iḷā, die in einen Mann verwandelt wird; Ikṣvāku, der dem Niesen des Manu sein Dasein verdankt; König Raivata, der mit seiner Tochter Revatī in den Himmel geht, um sich von Gott Brahman einen Gemahl für die Tochter empfehlen zu lassen[1]; oder gar König Yuvanāšva, der schwanger wird und einen Sohn zur Welt bringt, welchen Indra mit Unsterb-

[1]) Von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 120 ff. bearbeitet.

lichkeitstrank säugt, indem das Kind seinen Finger in des Gottes Mund steckt und daran saugt. Weil Indra sagte: »Er wird von mir gesäugt werden« (mān dhāsyati), erhält das Kind den Namen Māndhātṛ. Dieser wurde ein mächtiger König und der Vater von drei Söhnen und fünfzig Töchtern. Wie er zu einem Schwiegersohn kam, erzählt mit jenem eigenartigen Humor, der in den indischen Heiligenlegenden den in der Regel vorwaltenden tiefen Ernst zuweilen angenehm unterbricht, die Sage von dem frommen Büfser Saubhari, der zwölf Jahre im Wasser Askese übt, bis ihm der Anblick des sich mit seinen Jungen ergötzenden Fischkönigs den Wunsch nach Vaterfreuden erregt[1]).

Viele der aus den Epen bekannten Sagen begegnen uns in diesem Buche wieder, so die von Purūravas und Urvaśī[2]), von Yayāti u. a. Auch eine kurze Zusammenfassung der Rāma-Sage findet sich hier. Über die Geburt der Pāṇḍavas und des Kṛṣṇa wird ebenfalls berichtet und die Sage des Mahābhārata kurz berührt. Den Schlufs dieses umfangreichen genealogischen Buches bilden die Prophezeiungen über die »zukünftigen« Könige von Magadha, die Śaiśunāgas, Nandas, Mauryas, Śuṅgas, Kāṇvāyanas und Andhrabhṛtyas (siehe oben S. 444 f.), über die auf sie folgenden barbarischen Fremdherrscher und das durch sie herbeigeführte schreckliche Zeitalter ohne Religion und ohne Moral, dem erst Viṣṇu in seiner Inkarnation als Kalki ein Ende machen wird.

Ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet das fünfte Buch. Es enthält nämlich eine ausführliche Lebensbeschreibung des göttlichen Hirten Kṛṣṇa, in der so ziemlich dieselben Abenteuer in derselben Reihenfolge erzählt werden wie im Harivaṃśa[3]).

Ganz kurz ist das sechste Buch. Noch einmal wird der vier aufeinanderfolgenden Weltzeitalter (Yugas) — Kṛta, Tretā, Dvāpara und Kali — gedacht und in Form einer Prophezeiung das böse Kaliyuga beschrieben, woran sich eine Darstellung der verschiedenen Arten der Auflösung (pralaya) des Weltalls

---

[1]) IV, 2. Sehr hübsch bearbeitet von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 87 ff.

[2]) Übersetzt von Geldner, Vedische Studien I, S. 253 ff.

[3]) Siehe oben S. 381 ff. Dieser Abschnitt ist ins Deutsche übertragen von A. Paul, Krischnas Weltengang, ein indischer Mythos ... aus dem Vischnupuránam. München 1905.

schliefst. In pessimistischer Weise werden dann (Kap. 5) die Übel des Daseins, der Schmerz des Geborenwerdens, der Kindheit, des Mannes- und Greisenalters und des Sterbens, die Qualen der Hölle und die Unvollkommenheit der Seligkeit im Himmel geschildert, und es wird daraus der Schlufs gezogen, dafs nur Erlösung vom Dasein, Befreiung von der Wiedergeburt das höchste Glück sei. Dazu ist es aber nötig, das Wesen Gottes zu erkennen; denn nur die Weisheit ist vollkommen, durch welche Gott geschaut wird, alles andere ist Unwissenheit. Das Mittel zur Erlangung dieser Weisheit ist aber Yoga, die Meditation über Viṣṇu. Über dieses Mittel geben die beiden vorletzten Kapitel des Werkes Aufschlufs. Das letzte Kapitel enthält noch eine kurze Wiederholung des ganzen Purāṇas und endet mit einem Lob des Viṣṇu und einem Schlufsgebet.

IV. Das Vāyava- oder Vāyu-Purāṇa. Dieses erscheint in manchen Listen unter dem Namen Šaiva- oder Šiva-Purāṇa[1]), ein Titel, der dem Werk zukommt, weil es der Verehrung des Gottes Šiva gewidmet ist. Ein »vom Windgott verkündetes Purāṇa«, d. h. ein Vāyu-Purāṇa, wird sowohl im Mahābhārata als auch im Harivaṃša zitiert, und der Harivaṃša stimmt vielfach mit unserem Vāyu-Purāṇa wörtlich überein[2]). Es wurde schon (oben S. 446) erwähnt, dafs der Dichter Bāṇa (um 625 n. Chr.) sich ein Vāyu-Purāṇa vorlesen liefs, und dafs in diesem Purāṇa die Guptaherrschaft geschildert wird, wie sie im 4. Jahrhundert n. Chr. bestand. Sicher hat es ein altes Purāṇa unter diesem Namen gegeben, und ohne Zweifel ist auch in unseren Texten noch viel altes erhalten. Es werden auch in diesem Werke dieselben, für die alten Purāṇas charakteristischen Gegenstände — Weltschöpfung, Genealogien usw. — behandelt wie im Viṣṇu-Purāṇa. Nur dienen die hier erzählten Legenden zur Verherrlichung des Šiva, nicht des Viṣṇu. Wie das Viṣṇu-Purāṇa gibt auch das Vāyu-Purāṇa in seinem letzten Teile eine Beschreibung des Weltendes und behandelt die Wirksamkeit des

---

[1]) So im Viṣṇu- und Bhāgavata-Pur. Es gibt aber auch ein Šiva-Purāṇa, welches ein ganz anderes Werk ist und zu den Upapurāṇas gehört. Vgl. Eggeling, Catalogue of Sanskrit MSS. in the India Office Library, S. 1311 ff.

[2]) Vgl. Hopkins, Great Epic, S. 49. Holtzmann, Das Mahābhārata IV, S. 40 f. und oben S. 442 f.

Yoga, endet aber mit einer Schilderung der Herrlichkeit von Šivapura, »der Stadt des Šiva«, wohin der Yogin gelangt, der sich ganz in Meditation über Šiva versenkt hat. Doch gibt es auch viele Māhātmyas und andere jüngere Werke, die sich als Bestandteile des Vāyu-Purāṇa ausgeben; und da diese zum Teil auch in unsere Ausgaben aufgenommen worden sind[1]), kann man nicht das ganze Vāyu-Purāṇa, so wie es uns vorliegt, ohne weiteres als »alt« bezeichnen.

Sehr ausführlich handelt dieses Purāṇa über die Ahnengeister (Pitṛs) und deren Kult (Šrāddhas)[2]). Ein gröſserer Abschnitt über Viṣṇu fehlt aber auch in diesem šivaïtischen Werke nicht (Adhy. 96 und 97).

V. Das Bhāgavata-Purāṇa. Dies ist unstreitig das in Indien berühmteste Werk der Purāṇa-Litteratur. Es übt noch heute auf das Leben und Denken der zahllosen Anhänger der Sekte der Bhāgavatas (Verehrer des Viṣṇu unter dem Namen »Bhagavat«) einen gewaltigen Einfluſs aus. Die ungemein zahlreichen Handschriften und Drucke von dem Texte selbst sowie von vielen Kommentaren zu dem ganzen Werke und von einzelnen Erläuterungsschriften zu Teilen desselben legen Zeugnis ab von der ungeheuren Verbreitung und dem auſserordentlichen Ansehen des Werkes in Indien. Dieser seiner Bedeutung entsprechend, hat es auch zuerst einen Herausgeber und Übersetzer in Europa gefunden[3]). Dennoch gehört es zu den jüngeren Erzeugnissen der Purāṇa-Litteratur. Es schlieſst sich seinem Inhalte

---

[1]) So steht in den Ausgaben ein Gayāmāhātmya, das in manchen Handschriften fehlt, andererseits als selbständiges Werk in Handschriften erscheint. Vgl. Eggeling a. a. O. S. 1299 ff., 1301 ff. Ausgaben des Vāyu-Purāṇa erschienen in der »Bibliotheca Indica«, Kalkutta 1880—89 und in der »Ānandāšrama Sanskrit Series«, Poona 1905. Letztere enthält auſser der gewöhnlichen Einteilung in vier Pādas oder »Viertel« auch eine in 112 Adhyāyas oder »Lektionen«. Die Adhyāyas 104—112 sind jedenfalls spätere Hinzufügungen.

[2]) Šrāddhaprakriyārambha und Šrāddhakalpa, Adhy. 71—86.

[3]) Le Bhâgavata Purâṇa ou histoire poétique de Krïchṇa, traduit et publié par M. Eugène Burnouf. T. I—III, Paris 1840—47. T. IV u. V publié par M. Hauvette-Besnault et P. Roussel. Paris 1884 et 1898. Einige Legenden aus dem Bhāg.-Pur. sind französisch übersetzt von A. Roussel, Légendes Morales de l'Inde, Paris 1900, I, 1 ff. und II, 215 ff.

nach enge an das Viṣṇu-Purāṇa an, mit dem es oft auch wörtlich übereinstimmt, und ist zweifellos von diesem abhängig. Über die »Echtheit« des Bhāgavata als eines der alten »von Vyāsa verfafsten« achtzehn Purāṇas sind schon in Indien selbst Bedenken geäufsert worden, und es gibt Streitschriften [1]), in denen die Frage erörtert wird, ob das Bhāgavata- oder das Devībhāgavata-Purāṇa, ein śivaïtisches Werk, zu den »achtzehn Purāṇas« gehöre. Dabei wird auch die Frage aufgeworfen und erörtert, ob der Grammatiker Vopadeva der Verfasser des Bhāgavata-Purāṇa sei [2]). Allzu voreilig, wie mir scheint, haben Colebrooke, Burnouf und Wilson daraus geschlossen, dafs Vopadeva wirklich der Verfasser des Purāṇa und dieses daher erst im 13. Jahrhundert [3]) entstanden sei. Für so jung möchte ich das Werk nicht halten, wenn es auch auffällig ist, dafs der den Bhāgavatas sehr nahestehende Philosoph Rāmānuja (12. Jahrhundert) das Werk gar nicht erwähnt, sondern ausschliefslich nur das Viṣṇu-Purāṇa zitiert. Wenn es aber auch so jung sein sollte, wie jene Forscher meinen, so hat es doch jedenfalls sehr alte Materialien benutzt.

Das Werk ist in 12 Bücher (Skandhas) eingeteilt und hat einen Umfang von ungefähr 18000 Ślokas. Die kosmogonischen Mythen stimmen im ganzen mit denen des Viṣṇu-Purāṇa überein, weichen aber in manchen interessanten Einzelheiten auch von diesem ab [4]). Ausführlich werden die Inkarnationen des Viṣṇu [5]), insbesondere die als Eber, geschildert. Merkwürdig ist,

---

[1]) So die »Ohrfeige für die Bösewichte« (durjanamukhacapeṭikā), die »grofse Ohrfeige für die Bösewichte« (durjanamukhamahācapeṭikā) und der »Pantoffel ins Gesicht der Bösewichte« (durjanamukhapadmapādukā). Sie sind übersetzt von Burnouf a. a. O. I, Préface p. LIX ff. Es sind dies ganz moderne Schriften.

[2]) Diese Vermutung scheint sich nur darauf zu stützen, dafs Vopadeva der Verfasser eines auf dem Bhāgavata fufsenden Werkes Muktāphala und der Harilīlā, einer Anukramaṇī (Inhaltsverzeichnis) zum Bhāgavata ist.

[3]) Vopadeva war ein Zeitgenosse des Hemādri, der zwischen 1260 und 1309 lebte (J. Jolly, »Recht und Sitte«, im »Grundrifs«, S. 35.)

[4]) Siehe A. Roussel, Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâṇa, Paris 1898.

[5]) »Die Verkörperungen des Wischnu« hat schon Fr. Majer nach dem Bhāgavata in J. Klaproths »Asiatischem Magazin« I u. II (Weimar 1802) erzählt.

dafs auch Kapila, der Begründer der Sāṅkhyaphilosophie, als eine Verkörperung des Viṣṇu aufgeführt wird und (am Ende des dritten Buches) selbst eine lange Auseinandersetzung über Yoga vorträgt. Zahlreich sind die Legenden, die zur Verherrlichung des Viṣṇu erzählt werden. Die meisten von ihnen, wie die von Dhruva, Prahlāda usw., haben wir bereits im Viṣṇu-Purāṇa kennen gelernt. Auch mit dem Mahābhārata hat das Werk vieles gemeinsam; einige Verse aus der Bhagavadgītā werden wörtlich angeführt [1]). Sehr altertümlich ist die kurze Erzählung der Śakuntalā-Episode (IX, 20). Das zehnte Buch ist das beliebteste und meistgelesene von allen. Es enthält die Lebensbeschreibung des Kṛṣṇa, die hier viel ausführlicher als im Viṣṇu-Purāṇa und im Harivaṃśa gegeben wird. Insbesondere nehmen die Liebesszenen mit den Hirtinnen (Gopīs) einen viel gröfseren Raum ein [2]). Dieses Buch ist in fast alle indische Volkssprachen übersetzt und ist ein Lieblingsbuch aller Klassen des indischen Volkes. Die Vernichtung der Yādavas und den Tod des Kṛṣṇa erzählt das elfte Buch, während das letzte Buch die gewöhnlichen Prophezeiungen über das Kaliyuga und den Weltuntergang enthält.

VI. Das Nārada- oder Nāradīya- oder Bṛhannāradīya-Purāṇa (»das grofse Purāṇa des Nārada«) [3]). Dies ist ein rein sektarischer Text, der im Namen des alten Weisen Nārada den Viṣṇuglauben (Bhakti) verkündet. Die eigentlichen Gegenstände der Purāṇas, Weltschöpfung usw., werden nicht berührt, sondern nur Legenden erzählt, Hymnen vorgetragen und Zeremonien beschrieben, die der Verehrung des Viṣṇu dienen. Auch über Śrāddhas und besonders über Sühnzeremonien (Prāyaścittas) handelt ein grofser Abschnitt. Bezeichnend für den Charakter des Werkes ist aber eine Legende, in der von einem König die Rede ist, der seiner Tochter versprochen hat, ihr einen Wunsch zu erfüllen, was immer es auch sei, worauf ihm diese freistellt, entweder das Fasten an einem dem Viṣṇu heiligen

---

1) Siehe Holtzmann, Das Mahābhārata IV, 41—49 und J. E. Abbott im Ind. Ant. XXI, 1892, S. 94.

2) Es erscheint hier auch Rādhā als Geliebte des Kṛṣṇa, während von ihr weder im Viṣṇu-Pur. noch im Mahābhārata und Harivaṃśa die Rede ist.

3) Herausgegeben in der Bibl. Ind., Kalkutta 1891.

Fasttage zu brechen oder seinen Sohn zu töten; der König entschliefst sich für das letztere, weil dies die kleinere von den beiden Sünden sei.

Es gibt auch ein Nārada-Upapurāṇa und verschiedene Māhātmyas und ähnliche Texte, die sich als zum Nārada-Purāṇa gehörig ausgeben.

VII. Das Mārkaṇḍeya-Purāṇa[1]). Dies ist eines der wichtigsten, interessantesten und wahrscheinlich auch ältesten Werke der ganzen Purāṇa-Litteratur. Doch ist auch dieses Purāṇa kein einheitliches Werk, sondern es besteht aus Teilen, die verschieden an Wert sind und auch gewifs verschiedenen Zeiten angehören.

Das Werk hat seinen Namen von dem alten, sich ewiger Jugend erfreuenden Weisen Mārkaṇḍeya, der auch im Mahābhārata (siehe oben S. 340 A. und 365) in einem grofsen Abschnitt als Erzähler auftritt. Und als den ältesten Bestandteil dürfen wir wohl jene Abschnitte[2]) ansehen, in welchen Mārkaṇḍeya tatsächlich der Sprecher ist und seinen Schüler Krauṣṭuki über die Weltschöpfung, die Weltzeitalter, die Genealogien und die anderen den Purāṇas eigentümlichen Gegenstände unterrichtet. Für ein hohes Alter dieser das alte Purāṇa enthaltenden Abschnitte spricht besonders der Umstand, dafs in ihnen weder Viṣṇu noch Śiva eine hervorragende Stellung einnimmt, dafs vielmehr Indra und Brahman stark hervortreten und die uralten Gottheiten des Veda Agni (Feuer) und Sūrya (Sonne) in einigen Gesängen durch Hymnen gefeiert und eine grofse Anzahl von Sonnenmythen erzählt werden[3]). Dieser älteste Teil des Purāṇa

---

[1]) Es ist herausgegeben von K. M. Banerjea in der »Bibliotheca Indica« (Kalkutta 1862) und ins Englische übersetzt (ebendas. 1888 bis 1905) von F. Eden Pargiter.

[2]) Es sind dies die Abschnitte 45—81 und 93—136 (Schlufs). Vgl. Pargiter, Introd. p IV. Der Vers 45, 64 wird von Śaṅkara zweimal (Vedānta-Sūtras I, 2, 23 und III, 3, 16, siehe P. Deussen, Die Sûtras des Vedânta aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1887, S. 119 u. 570) zitiert; es ist aber keineswegs sicher, dafs Śaṅkara den Vers aus dem Mārkaṇḍeya-Purāṇa kannte, denn er nennt es nicht, sondern sagt nur: »Es heifst in der Smṛti.«

[3]) Abschnitte 99—110. Einen sehr altertümlichen Eindruck macht auch die Erzählung von Dama, der, um den Tod seines Vaters zu rächen, den Vapuṣmat grausam tötet und dessen Fleisch und Blut

mag, wie Pargiter meint, aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stammen, kann aber auch älter sein. Einen starken Einschlag bilden auch in diesem Teil moralische und erbauliche Erzählungen.

Noch mehr ist dies der Fall in den ersten Abschnitten des Werkes, die sich aufs engste an das Mahābhārata anschliefsen und mit dem Charakter des XII. Buches des Epos sehr viel gemein haben. Das Purāṇa beginnt geradezu damit, dafs Jaimini, ein Schüler des Vyāsa, sich an Mārkaṇḍeya wendet und nach einigen Lobsprüchen auf das Mahābhārata[1]) ihn um die Beantwortung von vier Fragen bittet, die das grofse Epos unbeantwortet lasse. Die erste Frage ist die, wieso Draupadī die gemeinsame Gemahlin der fünf Pāṇḍavas werden konnte, die letzte, warum die Kinder der Draupadī in jugendlichem Alter getötet wurden. Mārkaṇḍeya beantwortet diese Fragen nicht selbst, sondern verweist ihn an vier weise Vögel — eigentlich Brahmanen, die infolge eines Fluches als Vögel geboren wurden[2]). Diese erzählen dem Jaimini eine Reihe von Legenden zur Beantwortung der gestellten Fragen. Zur Beantwortung der letzten Frage wird erzählt, wie fünf Engel (Viśve Devās) sich einst erlaubten, den grofsen Heiligen Viśvāmitra zu tadeln, als er den König Hariścandra grausam behandelte, wofür sie von dem Heiligen verflucht wurden, als Menschen wiedergeboren zu werden, welchen Fluch er dahin abschwächte, dafs sie jung und unverehelicht sterben würden. Die fünf Söhne der Draupadī waren eben jene Engel. Hieran anknüpfend wird die rührende, aber echt brahmanische Legende von dem König Hariścandra erzählt, der aus Furcht vor dem Zorne und Fluche des Viśvāmitra

den Manen des Vaters mit den Totenopferkuchen darbringt (136). Dafs in den bengalischen Handschriften die Erzählung abbricht, ohne dafs des kannibalischen Opfers Erwähnung geschieht, ist gerade ein Beweis für das hohe Alter jener Überlieferungen, die sich mit den Anschauungen einer späteren Zeit nicht mehr vertrugen. (Vgl. Pargiter p. VII.)

[1]) Diese stimmen zum Teil wörtlich mit den Lobpreisungen am Anfange und am Ende des Mahābhārata selbst (vgl. oben S. 271 f. und 388) überein.

[2]) Dies ist wieder eine Dublette einer auch im Mahābhārata vorkommenden Sage (I, 229 ff.), wo aber einer der Vögel Droṇa heifst, während im Mārk.-Pur. die vier Vögel Söhne des Droṇa sind.

unendliche Leiden und Demütigungen erduldet, bis er endlich durch Indra selbst in den Himmel geführt wird[1]).

Nach Beantwortung der vier Fragen beginnt ein neuer Abschnitt (Kap. 10—44), in welchem ein Gespräch zwischen einem Vater und seinem Sohne mitgeteilt wird; es ist dies eine sehr umfängliche Ausspinnung des Zwiegesprächs zwischen Vater und Sohn, das wir im Mahābhārata (oben S. 360 ff.) kennen lernten. Bezeichnender Weise heiſst der Sohn im Mahābhārata »Verständig« (Medhāvin), während er im Purāṇa den Beinamen Jaḍa, »der Tor« führt[2]). Ähnlich wie im Mahābhārata verschmäht auch hier der Sohn den Lebensgang des frommen Brahmanen, wie ihn der Vater als Ideal aufstellt, er erinnert sich aller seiner früheren Geburten und sieht das Heil nur im Entfliehen aus dem Saṃsāra. Daran anknüpfend gibt der »Tor« eine Schilderung des Saṃsāra und der Folgen der Sünden in verschiedenen Wiedergeburten, insbesondere aber der Höllen und der Höllenstrafen, welche den Sünder erwarten. Mitten in dieser in ihrer Art groſsartigen, wenn auch wenig erquicklichen Höllenschilderung[3]) steht eine der Perlen der indischen Legendendichtung, die Geschichte von dem edlen König Vipaścit (»der Weise«)[4]), die es wohl verdient, hier kurz wiedergegeben zu werden:

---

[1]) Abschnitte 7 und 8. Diese berühmte Legende ist mehrfach übersetzt worden, ins Deutsche von Friedrich Rückert in ZDMG XIII, 1859, S. 103—133, ins Englische von J. Muir, Original Sanskrit Texts I³, 379 ff. Der Dichter Kṣemīśvara hat die Sage in einem Drama bearbeitet, das Ludwig Fritze unter dem Titel »Kausikas Zorn« (Leipzig, Reclam, Universal-Bibl.) übersetzt hat. Im Vorwort bespricht Fritze auch die Sage, die wohl nur ein sehr später Abkömmling der alten Śunaḥśepa-Legende (oben S. 183 ff.) ist und in einer noch späteren Version selbst zur Hiob-Sage in Beziehung gebracht worden ist. Vgl. Weber, Episches im Vedischen Ritual, S. 779; Indische Studien XV, 413—7.

[2]) Auch dieser »weise Tor« ist wie Jaḍabharata (oben S. 459) ein Verkünder des Yoga.

[3]) Es ist dies die ausführlichste Höllenschilderung in der Purāṇa-Litteratur, aber ähnliche Schilderungen kommen auch in anderen Purāṇas vor. Sie sind besprochen von L. Scherman, Visionslitteratur, S. 23 ff., 45 ff.

[4]) Abschnitt 15. Die Verse 47—79 hat Fr. Rückert im 12. Band der ZDMG (1858) S. 336 ff. ins Deutsche übersetzt. Auf einer

Der überaus fromme und tugendhafte König Vipaścit wird nach seinem Tode von einem Diener des Yama in die Hölle geführt. Auf seine verwunderte Frage, wieso er dazu komme, erklärt ihm Yamas Diener: er habe es einmal versäumt, in der zur Konzeption geeigneten Zeit seiner Gemahlin beizuwohnen, dieses kleine Vergehen gegen die religiösen Vorschriften müsse er wenigstens durch einen ganz kurzen Aufenthalt in der Hölle büfsen. Darauf gibt er dem König eine Belehrung über die guten und bösen Taten (Karman), die unbedingt ihre Folgen haben müssen, und die Höllenstrafen, die für jede einzelne Sünde bestimmt sind. Nach diesen Erklärungen will ihn der Diener des Todesgottes wieder aus der Hölle hinausführen. Der König wendet sich zum Gehen; — da dringt entsetzliches Wehgeschrei an sein Ohr, und die Höllenbewohner bestürmen ihn, nur noch einen Augenblick zu verweilen, denn ein unendlich angenehmer Hauch gehe von ihm aus, der ihre Höllenqualen lindere. Auf seine verwunderte Frage gibt ihm Yamas Diener die Erklärung, dafs von den guten Werken eines frommen Mannes ein Hauch der Erquickung die Höllenbewohner anwehe und deren Qualen lindere. Da spricht der König:

»Nicht im Himmel, noch in Brahmans Welt — so denk' ich —
Findet solche Seligkeit ein Mensch, wie wenn er
Wesen, die gequält sind, Labung spenden kann.

Wird durch meine Gegenwart gelindert dieser
Armen Folterqual, dann bleib' ich hier, mein Freund,
Wie ein Pfosten rühr' ich von der Stell mich nicht.«

Yamas Diener sprach:

»Komm', o König, lass' uns geh'n, geniefs' die Früchte
Deiner guten Taten du, und lafs' die Qualen
Denen, die durch böse Werke sie verdient.«

Der König sprach:

»Nein, nicht werde ich von hinnen geh'n, so lange diese
Armen Höllenwohner glücklich sind durch meine Nähe.
Schmach und Schande ist das Leben eines Menschen,
Der nicht fühlt Erbarmen mit Gequälten, Armen,
Die um Schutz ihn anfleh'n — selbst mit bitt'ren Feinden.
Opfer, Spenden, Bufsen dienen weder hier noch jenseits
Dem zum Heile, der kein Herz hat für den Schutz Gequälter.
Wefs Gemüt verhärtet ist für Kinder, Greise, Schwache,
Nicht für einen Menschen halt' ich den, — ein Teufel ist er.
Wenn ich gleich durch dieser Höllenwohner Nähe

---

buddhistischen Version der Legende beruht das schöne Gedicht von Betty Paoli, »Der gute König in der Hölle« (Gedichte, Auswahl und Nachlafs, Stuttgart 1895, S. 217 ff.).

Fegefeuersqual erdulde, der Gestank der Hölle
Und die Pein des Hungers und des Durstes meiner Sinne
Mich berauben, — dünkt's mich süfser doch als Himmelswonne,
Ihnen, den Gequälten, Schutz und Hilfe zu gewähren.
Wenn durch meine Leiden viele Arme glücklich werden,
Was will ich dann mehr noch? — Säume nicht, geh fort und lafs mich!«

Yamas Diener sprach:

»Sieh hier! Dharma[1]) kommt und Šakra, dich hinwegzuholen.
Du mufst wirklich gehen, König; auf denn, fort von hier!«

Dharma sprach:

»Lafs mich in den Himmel dich geleiten, den du wohl verdient;
Steig' in diesen Götterwagen ohne Zögern — fort von hier!«

Der König sprach:

»Hier in dieser Hölle, Dharma, werden Menschen tausendfach gequält;
‚Schütz' uns!' rufen sie voll Qual zu mir; — ich weiche von der Stelle nicht.«

Šakra sprach:

»Ihrer Taten Lohn empfangen diese Bösen in der Hölle;
Du mufst, Fürst, für deine gute Tat hinauf zum Himmel wandern.«

Für den König aber sind die Höllenbewohner nicht die Sünder, sondern nur die Leidenden. Und da ihm auf seine Frage, wie grofs seine guten Werke seien, Dharma selbst die Antwort erteilt, sie seien so zahlreich »wie die Wassertropfen im Meere, die Sterne am Himmel, . . . die Sandkörner im Ganges«, so hat er nur den einen Wunsch, es möchten durch diese seine guten Werke die Höllenbewohner von ihren Qualen befreit werden. Der Götterkönig gewährt ihm diesen Wunsch, und während er zum Himmel hinaufsteigt, werden alle Insassen der Hölle von ihrer Pein erlöst[2]).

---

[1]) Über Dharma als Name des Todesgottes siehe oben S. 339 Šakra ist ein Name des Götterkönigs Indra. In echtem altem Ākhyāna-Stil wird nicht erzählt, dafs die beiden Götter herbeikamen, sondern ihr Kommen wird im Gespräch mitgeteilt, und sie treten dann sofort sprechend auf.

[2]) Die Geschichte von Yudhiṣṭhiras Höllenbesuch und Himmelfahrt im 18. Buche des Mahābhārata (oben S. 318 f.) ist eine Dublette und, wie mir scheint, nur ein schwacher Abklatsch der Vipaścit-Legende. Schon dafs Yudhiṣṭhira nur eine Vision (māyā) der Hölle hat, ist eine wesentliche Abschwächung. Im Padma-Purāṇa kommt König Janaka zur Strafe für Kuhtötung der Form halber in die Hölle und erlöst ebenfalls die Verdammten. (Wilson, Works, III, p. 49 f.)

In Sprache und Stil erinnert dieser herrliche Dialog vielfach an das Sāvitrī-Gedicht des Mahābhārata. So wie aber in dem grofsen Epos neben den schönsten Dichtungen die abgeschmacktesten Erzeugnisse der Priesterlitteratur stehen, so auch in unserem Purāṇa. Unmittelbar auf die eben erzählte Legende folgt die von Anasūyā, die sich wie eine Karikatur auf die Sāvitrī-Sage ausnimmt:

Anasūyā[1]) ist die überaus treue Gemahlin eines ekligen, mit Aussatz behafteten, rohen und gemeinen Brahmanen. Nach dem brahmanischen Grundsatz »Der Gatte ist des Weibes Gottheit« betreut die Frau ihn mit gröfster Liebe und Sorgfalt und erträgt seine Rohheiten mit Geduld. Eines Tages äufsert der gute Mann, der auch ein Wüstling ist, den dringenden Wunsch, — eine Hetäre aufzusuchen, die sein Wohlgefallen erregt hat. Da er selbst zu krank ist, um zu gehen, nimmt ihn sein treues Weib auf den Rücken, um ihn dahinzutragen. Dabei stöfst er zufällig einen Heiligen mit dem Fufse, und dieser verflucht ihn, er solle sterben, ehe die Sonne aufgeht. Da spricht Anasūyā: »Die Sonne soll nicht aufgehen.« Infolge ihrer Frömmigkeit geht die Sonne tatsächlich nicht auf, wodurch die Götter in grofse Verlegenheit geraten, da sie keine Opfer bekommen. Es bleibt ihnen nichts übrig, als dafür zu sorgen, dafs der anmutige Gemahl der Anasūyā am Leben bleibt.

Ganz wie im Mahābhārata so finden sich ferner auch hier neben Legenden rein lehrhafte Dialoge über die Pflichten des Hausvaters, über Śrāddhas, über das Benehmen im täglichen Leben, über die regelmäfsigen Opfer, Feste und Zeremonien,[2]) sowie auch (Kap. 36—43) eine Abhandlung über Yoga.

Ein in sich abgeschlossenes Werk, welches jedenfalls erst nachträglich in das Mārkaṇḍeya-Purāṇa eingeschoben wurde, ist das Devīmāhātmya,[3]) eine Verherrlichung der bis in die

---

[1]) Der Name bedeutet die »Nichteifersüchtige«.

[2]) Abschnitte 29—35. Das Kapitel über Śrāddhas stimmt zum Teil wörtlich mit der Gautamasmṛti überein, nach W. Caland, Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893, S. 112.

[3]) Abschnitte 81—93. Es kommt auch unter den Titeln Caṇḍī, Caṇḍīmāhātmya, Durgāmāhātmya und Saptaśatī vor und existiert in unzähligen Handschriften als selbständiges Werk. Es gibt auch zahlreiche Kommentare zu dem Text. Ein Manuskript des Devīmāhātmya ist 998 n. Chr. datiert. Es ist auszugsweise ins Französische von Burnouf (Journal Asiatique IV, 1824, S. 24 ff.), ganz ins Englische von Wortham (JRAS XIII, 1881, S. 355 ff.) übersetzt. Bāṇas Gedicht

jüngste Zeit hinein durch Menschenopfer verehrten Göttin Durgā. In den Tempeln dieser furchtbaren Göttin wird das Devīmāhātmya täglich gelesen, und an dem grofsen Feste der Durgā (Durgāpūjā) [1]) in Bengalen wird es mit gröfster Feierlichkeit vorgetragen.

VIII. Das Āgneya- oder Agni-Purāṇa [2]), so genannt, weil es von Agni dem Vasiṣṭha mitgeteilt worden sein soll. Es beschreibt die Verkörperungen (Avatāras) des Viṣṇu, darunter auch die als Rāma und Kṛṣṇa, wo es zugestandenermafsen dem Rāmāyaṇa, Mahābhārata und Harivaṃśa folgt. Obgleich es aber mit Viṣṇu beginnt, ist es doch im wesentlichen ein śivaïtisches Werk und behandelt ausführlich den mystischen Kult des Liṅga (Phallus) und der Durgā. Doch fehlen auch nicht die den Purāṇas eigentümlichen kosmologischen, genealogischen und geographischen Abschnitte. Was aber dieses Purāṇa ganz besonders kennzeichnet, das ist sein enzyklopädischer Charakter. Es handelt tatsächlich über alles und jedes. Wir finden da Abschnitte über Astronomie und Astrologie, über Hochzeits- und Totengebräuche, über Omina und Portenta, Hausbau und andere Gebräuche des täglichen Lebens, aber auch über Politik (nīti) und Kriegskunst, über Recht (wobei es sich enge an das Gesetzbuch des Yājñavalkya anschliefst), über Medizin, Metrik, Poetik und sogar über Grammatik.

Welchem Zeitalter diese merkwürdige Enzyklopädie oder ihre einzelnen Teile angehören, ist unmöglich zu sagen. Trotzdem aber das Werk selbst so Verschiedenartiges enthält, gibt es doch noch viele Māhātmyas und ähnliche Texte, die sich als zum Agni-Purāṇa gehörig ausgeben, aber in den Handschriften des Werkes selbst nicht vorkommen.

IX. Das Bhaviṣya- oder Bhaviṣyat-Purāṇa. Der Titel bezeichnet ein Werk, das Prophezeiungen über die Zukunft

---

»Caṇḍīśataka« und Bhavabhūtis Drama »Mālatīmādhava« setzen wahrscheinlich das Devīmāhātmya voraus, so dafs dieser späte Einschub im Mārk.-Pur. schon vor dem 7. Jahrhundert existiert haben müfste. (Vgl. Pargiter p. XII und XX.)

[1]) Über dieses volkstümlichste aller religiösen Feste in Bengalen vgl. Shib Chunder Bose, The Hindoos as they are, S. 92 ff

[2]) Herausg. in der Bibl. Ind., Kalkutta 1873—79. Ein unter dem Titel Vahni-Purāṇa vorkommendes Werk wird auch Agni- und Āgneya-Purāṇa genannt, ist aber ein anderes als das oben beschriebene Werk. (Eggeling, Catalogue, S 1294 ff.)

(bhaviṣya) enthält. Der uns unter diesem Titel handschriftlich erhaltene Text ist aber gewiſs nicht das alte Werk, welches im Āpastambīya-Dharmasūtra zitiert wird [1]). Der Schöpfungsbericht, den es enthält, ist dem Gesetzbuch des Manu entlehnt, das auch sonst mehrfach benutzt ist [2]). Der gröſste Teil des Werkes behandelt die brahmanischen Zeremonien und Feste, die Pflichten der Kasten u. dgl. Nur wenige Legenden werden erzählt. Eine Beschreibung des der Schlangenverehrung gewidmeten Nāgapañcamīfestes gibt Anlaſs zu einer Aufzählung der Schlangendämonen und zur Erzählung einiger Schlangenmythen. Merkwürdig ist ein gröſserer Abschnitt, der sich mit der Sonnenverehrung in »Śākadvīpa« (Land der Skythen?) beschäftigt, wobei von Bhojaka und Maga genannten Sonnenpriestern die Rede ist, was sich unzweifelhaft auf zoroastrischen Sonnen- und Feuerkult bezieht [3]).

Eine Art Fortsetzung dieses Purāṇa ist das Bhaviṣyottara-Purāṇa, welches zwar einige alte Mythen und Legenden enthält, aber doch mehr ein Handbuch religiöser Riten ist.

Sehr zahlreich sind die Māhātmyas und andere moderne Texte, die sich als Bestandteile des Bhaviṣya- und insbesondere des Bhaviṣyottara-Purāṇa ausgeben.

X. Das Brahmavaivarta- oder Brahmakaivarta-Purāṇa. Letzteres ist der in Südindien gebräuchliche Name. Das umfängliche Werk ist in vier Bücher eingeteilt. Das erste Buch, der Brahma-Khaṇḍa, behandelt die Schöpfung durch Brahman, das uranfängliche Wesen, welches aber niemand anderer ist als der Gott Kṛṣṇa [4]). Das zweite Buch, der Prakṛti-Khaṇḍa, handelt von Prakṛti, der Urmaterie, die aber hier ganz

---

[1]) Siehe oben S. 441 f.. Noch weniger Anspruch auf Echtheit hat die in Bombay erschienene Ausgabe des Bhaviṣya-Purāṇa, die Th. Aufrecht (ZDMG Bd. 57, 1903, S. 276 ff.) als einen »litterarischen Betrug« entlarvt hat.

[2]) Vgl. G. Bühler, SBE Vol. 25, p. CX f. und 78 note. Wilhelm Jahn a. a. O. S. 38 ff. und schon Wilson, Works VI, p. LXIII.

[3]) Vgl. Aufrecht, Catalogus Codd. MSS. Sanscrit. Bibl. Bodl., S. 31 ff. Wilson, Works X, p. 381 ff.

[4]) Darauf bezieht sich wohl der Titel Brahmavaivarta-P., was man »Purāṇa der Verwandlungen des Brahman« übersetzen kann. Der südindische Titel ist mir nicht verständlich.

mythologisch aufgefafst erscheint, indem sie sich auf Befehl des Kṛṣṇa in fünf Göttinnen (Durgā, Lakṣmī, Sarasvatī, Sāvitrī und Rādhā) auflöst. Das dritte Buch, der Gaṇeśa-Khaṇḍa, erzählt Legenden von dem elefantenköpfigen Gott Gaṇeśa, der dem ältesten indischen Pantheon fehlt, aber zu den volkstümlichsten neueren indischen Gottheiten gehört. Das letzte und umfangreichste Buch, der Kṛṣṇajanma-Khaṇḍa, »Abschnitt von der Geburt des Kṛṣṇa«, behandelt nicht nur die Geburt, sondern das ganze Leben des Kṛṣṇa, insbesondere seine Kämpfe und seine Liebesabenteuer mit den Hirtinnen (Gopīs). Es ist der Hauptteil des ganzen Purāṇa, das durchaus keinen anderen Zweck verfolgt, als durch Mythen, Legenden und Hymnen den Gott Kṛṣṇa und seine Lieblingsgemahlin Rādhā zu verherrlichen. So sehr ist nach diesem Purāṇa Kṛṣṇa der Gott über allen Göttern, dafs Legenden erzählt werden, in denen nicht nur Brahman und Śiva, sondern sogar Viṣṇu selbst von Kṛṣṇa gedemütigt wird[1]).

Eine grofse Anzahl von Māhātmyas geben sich als zu diesem Purāṇa gehörig aus.

XI. Das Laiṅga- oder Liṅga-Purāṇa. Das Werk hat seinen Namen von dem Liṅga, das hier als ein mystisches Symbol des Gottes Śiva in der Schöpfungslegende erscheint[2]). Und so wie in dem Bericht über die Schöpfung Śiva die Stelle einnimmt, die sonst dem Viṣṇu zugeschrieben wird, so werden auch Legenden von Verkörperungen (Avatāras) des Śiva erzählt. Überhaupt ist das Werk nichts anderes als ein Religionsbuch der Śiva-Verehrer.

XII. Das Vārāha- oder Varāha-Purāṇa. Auch dies ist kein Purāṇa im alten Sinne des Wortes. Es enthält nur zerstreute Anspielungen auf die Schöpfung, die Genealogien usw. Eigentlich ist es nichts anderes als ein Handbuch von Gebeten und Regeln für die Viṣṇu-Verehrer. Von den wenigen ein-

---

[1]) Eine Ausgabe des Werkes erschien in Kalkutta 1888.

[2]) Eine so grofse Rolle das Liṅga (der Phallus) auch in der Religion der Śiva-Verehrer spielt, so ist hier doch nicht an einen Phalluskult mit irgendwelchen Orgien obszönen Charakters zu denken. Es ist nur ein Symbol des in Śiva verkörperten zeugenden und schaffenden Prinzips. (Vgl. Monier-Williams. Brāhmanism and Hinduism. 4th Ed., London 1891, S. 83 und 90 f.) Das Werk ist in Indien mehrmals gedruckt worden.

gestreuten Legenden beziehen sich einige — trotz des viṣṇuitischen Charakters des Werkes — auf Śiva und Durgā. Ein grofser Abschnitt von 20 Kapiteln (193—212) erzählt die Legende von Naciketas[1]), wobei aber Schilderungen von Himmel und Hölle die Hauptsache bilden. Seinen Titel hat dieses Purāṇa davon, dafs es von Viṣṇu in seiner Verkörperung als Eber (varāha) der Göttin Erde (Pṛthivī) mitgeteilt wird[2]).

XIII. Das Skānda- oder Skanda-Purāṇa. Das alte nach dem Kriegsgott Skanda, einem Sohn des Śiva, benannte Werk ist wahrscheinlich ganz verloren gegangen. Denn es ist uns kein einzelnes Werk erhalten, das sich »Skanda-Purāṇa« nennt. Hingegen gibt es eine geradezu überwältigende Masse von zum Teil sehr umfangreichen Werken — Māhātmyas, Stotras, Kalpas (Ritualien) u. dergl. —, die sich als Bestandteile des Skanda-Purāṇa ausgeben. Nach einer Angabe soll das ganze Purāṇa 81 100 Verse enthalten; nach einer andern soll es aus sechs Saṃhitās, 500 Khaṇḍas (Abschnitten) und 500 000 Versen bestehen. Noch viel gröfser wäre die Zahl der Verse, die sich ergeben würde, wenn alles, was als zum Skanda gehörig überliefert wird, wirklich dazu gehörte. Eine Agastyasaṃhitā des Skanda-Purāṇa in 23 Kapiteln lehrt den Kult des Viṣṇu in seinen verschiedenen Formen, insbesondere der des Rāma. Eine Sanatkumārasaṃhitā wird oft genannt. Eine Sūtasaṃhitā ist herausgegeben[3]). Ein Kāśīkhaṇḍa[4]) beschäftigt sich in ungefähr

[1]) Oben S. 223 f. Vgl. L. Scherman, Visionslitteratur, S. 11 f. Der Name ist hier Nāciketa.

[2]) Eine Ausgabe des Varāha-Purāṇa von Hṛṣīkeśa Śāstrī ist in der »Bibliotheca Indica« (Kalkutta 1893) erschienen. Nach dem ersten Vers des letzten (218.) Kapitels in dieser Ausgabe ist das Purāṇa von Mādhava Bhaṭṭa und Vīreśvara in Benares im Jahre 1621 der Vikrama-Ära (1564 n. Chr.) »geschrieben« worden. Es mufs aber dahingestellt bleiben, ob sich dies auf die Abfassung oder nur auf eine Abschrift des Werkes bezieht.

[3]) In der Ānandāśrama Sanskrit Series, mit einem Kommentar von Mādhava. Ins Englische übersetzt ist die Ṛṣyaśṛṅga-Legende nach dem Skanda-Purāṇa (Ind. Ant. II, 1873, S. 140 ff.) und Proben aus einem »Mañjuni-Purāṇa« (moderne Tīrtha-Legenden), das zum Sahyādri-Khaṇḍa des Skanda-P. gehören soll (Ind. Ant. XXIV, 1895, S. 231 ff.). Ein Sahyādri-Khanda ist herausg. von J. G. da Cunha, Bombay 1877.

[4]) In Benares (1868) und Bombay (1881) gedruckt.

15000 Versen mit den Šiva-Tempeln in der Umgebung von Benares und mit der Heiligkeit dieser Stadt selbst. Zu demselben Abschnitt gehört ein Gaṅgāsahasranāman, eine Litanei der »tausend Namen der Gaṅgā«. Das sind nur einige wenige von den zahlreichen Texten, die zu diesem Purāṇa gehören sollen.

XIV. Das Vāmana-Purāṇa. Es erzählt von der Verkörperung des Viṣṇu als Zwerg (vāmana) und gilt als ein Werk der Viṣṇu-Verehrer. Trotzdem handelt ein grofser Abschnitt auch über die zur Šiva-Religion gehörige Liṅga-Verehrung. Einen grofsen Umfang nehmen Schilderungen heiliger Orte (Tīrthas) ein; die eigentlichen Gegenstände der Purāṇas wie Schöpfung usw. werden kaum erwähnt [1]).

XV. Das Kaurma- oder Kūrma-Purāṇa. Es heifst so, weil es von Viṣṇu in seiner Verkörperung als Schildkröte (kūrma) den Ṛṣis, die ihn bei der Quirlung des Ozeans gepriesen hatten, mitgeteilt worden sein soll. Die »fünf Gegenstände« der Purāṇas werden kurz behandelt, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Viṣṇu-Purāṇa. Auch die Mythen von den Verkörperungen des Viṣṇu werden erzählt; doch sind auf Šiva bezügliche Hymnen und Mythen mehrfach eingeflochten. Und den Schlufs des ersten Teiles — das Purāṇa besteht aus zwei Teilen — bildet eine Darstellung der 26 Verkörperungen des Šiva. Überhaupt ist das Werk nicht, wie man nach dem Titel und Anfang glauben möchte, viṣṇuitisch, sondern vielmehr der Verehrung des Šiva und der Durgā gewidmet. Auf ein nicht sehr hohes Alter des Werkes in seiner jetzigen Gestalt weist der Umstand hin, dafs es auf die Verehrung der Šaktis, der als weibliche Gottheiten gedachten »Kräfte« des Šiva, Bezug nimmt und unter anderen ketzerischen Sekten auch die »Linken« (Vāma)[2]), d. h. die ausschliefslichen Verehrer des weiblichen

---

[1]) Der Text gedruckt in Kalkutta 1885.

[2]) Šiva teilte sich (vgl. Kūrma-Purāṇa I, 11) in zwei Hälften, eine männliche und eine weibliche, aus letzterer entstanden die Šaktis. Šakti heifst »Kraft, Energie« und bezeichnet die einem Gotte entsprechende weibliche Gottheit. Schon im Šatapatha-Brāhmaṇa (VIII, 4, 4, 11) heifst es, dafs »der Platz der Frau zur Linken« des Mannes ist. Daher bis zum heutigen Tage die Unterscheidung von »Rechtsverehrern«, d. h. Verehrern der männlichen Gottheiten, insbesondere des Šiva und des Liṅga, und »Linksverehrern«, d. h. Verehrern der weiblichen Gottheiten, insbesondere der Durgā und der Yoni

Prinzips und der weiblichen Gottheiten, erwähnt und selbst ein Yāmalatantra, ein Religionsbuch dieser Sekte, kennt. Einen ziemlich grofsen Abschnitt des ersten Teils bildet eine Beschreibung und Verherrlichung der heiligen Plätze von Benares (Kāšīmāhātmya) und Allahabad (Prayāgamāhātmya). Der zweite Teil beginnt mit einer Īšvaragītā (einem Seitenstück zur Bhagavadgītā), in der die Erkenntnis Gottes, d. i. Šivas, durch Geistesversenkung gelehrt wird. Diesem Stück folgt eine Vyāsagītā, ein gröfserer Abschnitt, in dem Vyāsa die Erlangung der höchsten Erkenntnis durch fromme Werke und Zeremonien lehrt und daher einen Vortrag über die Pflichten des Hausvaters, des Waldeinsiedlers und des Asketen hält. Einige Kapitel handeln von Sühnezeremonien für allerlei Vergehen, wobei auch von der Keuschheit die Rede ist. Dies gibt Anlafs zur Erzählung einer (nicht im Rāmāyaṇa vorkommenden) Geschichte von Sītā, wie diese durch den Feuergott aus den Händen des Rāvaṇa gerettet wird.

In dem Werke selbst wird gesagt, dafs es aus vier Saṃhitās (Brāhmī, Bhāgavatī, Saurī und Vaiṣṇavī) bestehe. Vorhanden ist aber nur die Brāhmī-Saṃhitā, die einen Umfang von ungefähr 60000 Versen hat[1]).

XVI. Das Mātsya- oder Matsya-Purāṇa. Dies ist wieder eines der älteren Werke der Purāṇa-Litteratur, oder doch eines von denen, welche am meisten Altes erhalten haben und der Definition des »Purāṇa« ziemlich gerecht werden. Es beginnt mit der Erzählung von der grofsen Flut, aus welcher Viṣṇu in Gestalt eines Fisches (matsya) den Manu allein rettet. Während das Schiff, in welchem Manu dahinfährt, von dem Fisch durch die Flut gezogen wird, findet zwischen ihm und dem als Fisch verkörperten Viṣṇu das Gespräch statt, welches den Inhalt des Purāṇa bildet. Die Schöpfung wird eingehend behandelt, dann folgen die Genealogien, in welche ein Abschnitt über die Manen und deren Kult (Kap. 14—22) eingeschoben ist. Es fehlen auch

(vulva). Diese »Linken«, die Šakti-Verehrer oder Šāktas, sind es, deren Kult zum Teil in orgiastischen Festen und geschlechtlicher Zügellosigkeit besteht.

[1]) Sie ist herausgegeben von Nīlmaṇi Mukhopādhyāya in der Bibl. Ind., Kalkutta 1890. Nach dem Bhāgavata-Purāṇa soll das Kūrma-Purāṇa 17000 Verse enthalten, nach dem Matsya-Purāṇa 18000.

nicht die gewöhnlichen geographischen, astronomischen und chronologischen Abschnitte, und die Königslisten sind gerade in diesem Purāṇa — nach V. A. Smith (oben S. 445) — besonders zuverlässig für die Andhradynastie. Sehr viel hat es mit dem Mahābhārata und dem Harivaṃśa gemein, so die Sagen von Yayāti (Kap. 25—42), von Sāvitrī (Kap. 195—201), von den Verkörperungen des Viṣṇu (Kap. 231—235) u. a., und die Übereinstimmung ist vielfach eine wörtliche. Jüngere Zusätze und Einschübe sind aber recht zahlreich. Da finden wir einen grofsen Abschnitt über allerlei Feste und Riten (Vratas, Kap. 53—91), eine Verherrlichung der heiligen Orte von Allahabad (Prayāgamāhātmya, Kap. 92—101), Benares (Kāśīmāhātmya, Kap. 167 bis 172) und am Narmadāflusse (Kap. 173—181), ferner Abschnitte über die Pflichten eines Königs (202—214), über Omina und Portenta (215—230), über Zeremonien beim Hausbau (239 bis 244), über Errichtung und Einweihung von Götterstatuen und Tempeln (245—257), über 16 Arten frommer Schenkungen (261—276)[1]) u. a. m. Nach Wilson[2]) ist das Purāṇa śivaïtisch, aber nach der von Aufrecht gegebenen Inhaltsübersicht könnte es ebenso gut viṣṇuitisch sein.

XVII. Das Gāruḍa- oder Garuḍa-Purāṇa. Dies ist ein viṣṇuitisches Werk, in dem der mythische Vogel Garuḍa im Auftrage des Viṣṇu die Lehre von der Gröfse dieses Gottes verkündet. Es behandelt die Schöpfung, die Verehrung des Viṣṇu als Sonne, die mystische Verehrung von Viṣṇu, Śiva und anderen Gottheiten, allerlei Zeremonien (z. B. bei der Hauseinweihung), gibt die Genealogien der Sonnen- und Monddynastien, erzählt den Inhalt des Rāmāyaṇa, Mahābhārata und Harivaṃśa, handelt aber auch über so verschiedenartige Dinge, wie Medizin, Metrik, Grammatik u. a. Allerlei Māhātmyas — darunter ein Gayāmāhātmya (Verherrlichung des Wallfahrtsortes Gayā, wo es besonders verdienstlich ist, Manenopfer darzubringen) — und auch ein Pretakalpa (Ritual für die Geister der Ab-

---

[1]) Diese Kapitel sind nach Aufrecht aus dem Bhaviṣya-Purāṇa entlehnt. Mehrere Drucke des Matsya-P. sind in Indien erschienen.

[2]) Works VI, p. LXXXIII: »Although a Śaiva work, it is not exclusively so.« Aufrecht (Catalogus Codd. Sanscrit. Bodl. p. 43): »Princeps numen in hoc purāṇa Viṣṇu-Kṛṣṇa colitur, Kṛṣṇa tamen antiquior quam mollis ille et imbecillus Brahmavaivartae deus.«

geschiedenen) gelten als Bestandteile dieses Purāṇa. Auch das Viṣṇudharmottara, das schon im 7. Jahrhundert zitiert wird und von Alberūnī (um 1030 n. Chr.) genau studiert worden ist[1]), wird als ein Teil des Garuḍa-Purāṇa ausgegeben.

XVIII. Das Brahmāṇḍa-Purāṇa. Mit diesem Werke, welches nach einer Angabe des Matsya-Purāṇa das Brahman-Ei (brahmāṇḍa) verherrlichen soll, verhält es sich nicht viel anders als mit dem Skanda-Purāṇa. Es gibt wohl einige Handschriften, die ein einzelnes Werk mit diesem Titel enthalten sollen, und fern von Indien auf der Insel Bali ist ein Brahmāṇḍa-Purāṇa das einzige heilige Buch der dortigen śivaïtischen Sekte[2]). Die meisten unserer Handschriften enthalten aber nur Māhātmyas (und diese in grofser Anzahl), Stotras und Legenden (Upākhyānas), die sich als Bestandteile des Brahmāṇḍa-Purāṇa ausgeben. Als ein Teil dieses Purāṇa gilt auch das Adhyātmarāmāyaṇa, eine mystisch-philosophische Bearbeitung der Rāma-Sage. Es ist, wie das Werk des Vālmīki, in sieben Bücher eingeteilt, die dieselben Titel haben wie das alte Epos. Rāma wird hier durchaus als Viṣṇu, Sītā als die Glücksgöttin Lakṣmī gefeiert[3]). Das Nāsiketopākhyāna, eine recht abgeschmackte Erweiterung und Verballhornung der schönen alten Naciketas-Sage[4]), wird ebenfalls zum Brahmāṇḍa-Purāṇa gerechnet.

Der Charakter der Upapurāṇas ist von dem der Purāṇas nicht wesentlich verschieden, höchstens dafs sie noch ausschliefslicher den Zwecken lokalen Kultes und den religiösen Bedürfnissen einzelner Sekten dienen. Nur wenige dieser zahlreichen und umfangreichen Werke sind herausgegeben, und es ist fraglich, ob sich eine nähere Bekanntschaft mit ihnen lohnen würde. Doch ist z. B. das Nīlamata-Purāṇa ein wichtiges Werk

---

1) Siehe Jolly, Recht und Sitte (Grundrifs II, 8) S. 30 f. und Bühler im Ind. Ant. XIX, 1890, S. 382 ff., wo der Inhalt dieses der Verherrlichung des Viṣṇu gewidmeten Werkes beschrieben ist. Vgl. auch Eggeling a. a. O. S. 1308 f.

2) Weber, Indische Studien II, S. 131 f.

3) Eine schöne Ausgabe des Adhyātmarāmāyaṇa ist in Bombay (Nirnaya Sagara Press) 1891 erschienen. Unter den Kommentaren, die es zu dem Werke gibt, wird einer auch dem Śaṅkara zugeschrieben. Nach Nīlmaṇi Mukhopādhyāya (Kūrma Purāṇa ed., Preface p. XIV n.) soll Śaṅkara der Verfasser des Werkes selbst sein.

4) Eggeling a. a. O. S. 1252 ff. und oben S. 223 f., 347 f.

für die Geschichte und Geographie von Kaschmir, wie denn überhaupt selbst die modernsten Māhātmyas für die Topographie Indiens oft nicht unwichtig sind[1]). Manche von den Upapurāṇas, wie das Kālikā-Purāṇa[2]), sind dem Dienste der Durgā gewidmet und gehören zu den heiligen Texten der Śāktas, der Verehrer der schon oben (S. 477) erwähnten weiblichen Gottheiten (Śaktis).

Die Sekten der Śāktas besitzen auch eine eigene grofse und umfangreiche religiöse Litteratur in den nach dem Muster der Purāṇas verfafsten Tantras. Diese »Bücher«[3]) gelten ihren Gläubigen als Offenbarungen des Gottes Śiva und haben meistens die Form von Zwiegesprächen zwischen Śiva und seiner Gemahlin Durgā. Gleich den Purāṇas sollen auch sie »fünf Gegenstände« behandeln, und zwar: die Schöpfung, die Vernichtung der Welt, die Götterverehrung, die Erlangung übermenschlicher Kräfte und die Vereinigung mit dem höchsten Wesen. In Wirklichkeit bilden aber Mystik und Magie den Hauptinhalt dieser Bücher. Grofse Kompendien wie Rudrayāmalatantra, Kulārṇavatantra, Tantrasāra, Śāradātilaka u. a. ergehen sich in mystischen Betrachtungen nach Art des Yoga, geben eingehende Vorschriften für die mit dem Kult der Durgā, der Śakti des Śiva, verbundenen Zeremonien, zu denen auch geschlechtliche Ausschweifungen und Trinkgelage gehören, und enthalten zahllose Zauberformeln (Mantras), deren Anwendung sie lehren, sei es, dafs sie zur Verehrung der Durgā in der einen oder anderen ihrer unzähligen Formen dienen oder

[1]) Siehe M. A. Stein, Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī, Translated, London 1900, Vol. II, p. 376 ff.

[2]) Darüber Eggeling a. a. O. S. 1189 ff. Ein Kapitel aus diesem Werk, den sehr interessanten »Blutabschnitt« (rudhirādhyāya), der ausführlich über die der Durgā darzubringenden Tier- und Menschenopfer handelt, hat W. C. Blaquiere (in den Asiatick Researches, vol. 5, 4th ed., London 1807, p. 371 ff.) ins Englische übersetzt.

[3]) Das Wort »Tantra« bedeutet »Buch«, also »Bibel«. Über die Tantras, »die Bibel des Śāktismus«, handeln H. H. Wilson, Works I, 248 ff., II, 77 ff.; Th. Aufrecht, Catalogus Bodl. S. 88 ff.; Eggeling a. a. O., Part IV, S. 844 ff.; Barth, Religions of India, S. 200 ff.; Monier Monier-Williams, Brāhmanism and Hindūism, 4th Ed., S. 180 ff., 205 ff. Der Philosoph Śaṅkara (bei Aufrecht, Catalogus Bodl. S. 108 f.) zählt die Titel von 64 Tantras auf.

für allerlei Zauberriten verwendet werden. Diese Mantras lehnen sich zum Teil an vedische Gebete und Formeln an, hauptsächlich aber sind es Anrufungen an die weiblichen Gottheiten. Einen grofsen Raum nehmen in ihnen die schon oben (S. 162 f.) erwähnten geheimnisvollen Silben und Laute om, am, im, um, pheṭ usw. ein, und gerade in diesen steckt nach der Ansicht der Zauberdoktoren der Tantras der eigentliche Kern (bīja) oder die Wunderkraft des Mantra. Es gibt auch eigene Werke, die sich mit der Erklärung der geheimnisvollen Bedeutung der Buchstaben des Alphabets beschäftigen. Andere Texte geben Beschreibungen von zauberkräftigen Amuletten (kavaca) und Diagrammen (yantra), lehren geheimnisvolle Fingerverschlingungen (mudrā), die Herstellung von Zauberkreisen (śrīcakra) u. dgl. mehr. Es ist dies gewifs keine aus dem Volksglauben geschöpfte oder auf volkstümlicher Überlieferung beruhende Litteratur, wie es die des Atharvaveda wenigstens zum grofsen Teile ist, sondern vielmehr die gelehrte Litteratur einer raffinierten Geheimwissenschaft, die allerdings durch Massensuggestion in weite Volkskreise eingedrungen ist. Auf hohes Alter können diese Werke kaum Anspruch machen [1]). Ihr Hauptverbreitungsgebiet scheint Bengalen zu sein. Von da sind sie nach Nepal (und auch nach Tibet) gedrungen, wo sie die buddhistische Litteratur so stark beeinflufst haben, dafs es in dieser auch eine eigene Klasse von »Tantras« genannten Werken gibt, die sich von den Tantras der Śāktas kaum unterscheiden [2]).

Auch die Purāṇas haben bei den Buddhisten sowohl wie bei den Jainas Nachahmung gefunden. So gibt es ein buddhistisches Svayambhū-Purāṇa, welches ein Māhātmya von

---

[1]) Wenn wir bedenken, dafs im Mahābhārata die Tantras nirgends erwähnt werden, dafs im Wörterbuch Amarakośa das Wort Tantra im Sinne eines religiösen Lehrbuches noch nicht angeführt wird (Wilson, Works I, 250), und endlich dafs die chinesischen Pilger über diese Werke schweigen, so werden wir die Blütezeit der Tantras mit H. Kern (Der Buddhismus, Leipzig 1884, II, 525 f.) »nicht gut vor 700 n. Chr.« ansetzen können.

[2]) Vgl. Barth a. a. O. S. 201; H. Kern, Manual of Indian Buddhism (Grundrifs III, 8), S. 6 und 133 f.; Louis de La Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux (Mémoires Couronnés et Mém. des Savants étrangers publ. par l'Académie roy. des sciences ... de Belgique t. LV, Bruxelles 1896), S. 130 ff., 168 ff.

Nepal und dessen Heiligtümern ist[1]). Bei den Jainas finden wir ein Padma-Purāṇa, das im siebenten, und ein Ādi-Purāṇa, das im achten Jahrhundert geschrieben worden sein soll, und außerdem noch einige andere Purāṇas und Māhātmyas[2]).

So langweilig und unerquicklich auch diese ganze große Purāṇa-Litteratur für uns sein mag, kann sie doch der Litterarhistoriker ebensowenig wie der Religionsforscher mit Stillschweigen übergehen. Denn diese Schriften waren jahrhundertelang und sind noch heutigen Tages die geistige Nahrung von Millionen von Indern. »Die Purāṇas«, sagt ein gelehrter Hindu[3]), »bilden einen wichtigen Bestandteil der religiösen Litteratur der Inder; zusammen mit den Dharmaśāstras und den Tantras beherrschen sie ihre Lebensführung und regeln sie ihre religiösen Gebräuche bis zum heutigen Tage. Die Vedas werden vom Altertumsforscher, die Upaniṣads vom Philosophen studiert; aber jeder strenggläubige Hindu muſs — mittelbar oder unmittelbar — irgendeine Kenntnis von den Purāṇas haben, um seine Lebensführung nach ihnen einrichten und alle für seine weltliche und geistliche Wohlfahrt wesentlichen Pflichten vollziehen zu können.«

---

1) Es ist herausgegeben in der Bibl. Ind. (Kalkutta 1894—1900) von Haraprasād Śāstrī. Derselbe hat auch über den Inhalt des Werkes (im Journal of the Buddhist Text Society of India, II, 1894. 2 S. 33 ff.) berichtet. Das darin enthaltene Maṇicūḍāvadāna hat Louis de La Vallée Poussin (im JRAS 1894, S. 297 ff.) übersetzt.

2) Vgl. E. Leumann in WZKM XI, 1897, S. 299 ff. Pargiter, Mārkaṇḍeya-Purāṇa, Transl., Pref. p. XIV. M. Winternitz and A. B. Keith, Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library, II, Oxford 1905, S. 229 ff., 232 f., 239 ff.

3) Nīlmaṇi Mukhopādhyāya in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Kūrma-Purāṇa, p. XV.

Index.